UNIVER. DI PADOVA
Ist. di Diritto Romano
Storia del Diritto
e Diritto Ecclesiastico
MISCELL.
C
107

E. L. CATELLANI

R 6/4-91
48

# BUDDISMO ORIENTALE E BUDDISMO EUROPEO

Estratto dall'*Ateneo Veneto* 1890-91

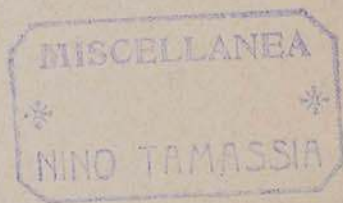
VENEZIA
Stab. lito-tipografico success. M. Fontana
1891

rec 20741

Al Carissimo amico
Prof. Giovanni Tamassia
come segno
di stima e di amicizia
dall' Autore

**E. L. CATELLANI**

# BUDDISMO ORIENTALE E BUDDISMO EUROPEO

MISCELLANEA
NINO TAMASSIA

Estratto dall'*Ateneo Veneto*, Nov.-Dic. 1891

VENEZIA
Stab. lito-tipografico success. M. Fontana
1891

# BUDDISMO ORIENTALE E BUDDISMO EUROPEO [1]

## I.

## Oggetto antico e questione moderna

Un libro del Mariano si legge sempre con molto piacere. Non si trova ad ogni piè sospinto uno scrittore che, invece d'opprimere chi legge, lo sospinga a qualche altezza cui questo da solo non sarebbe stato capace di sollevarsi; ed un filosofo abituato ad esprimersi così che ogni lettore di media coltura possa comprenderlo, è poi senz'altro una rarità della specie. Ma, pur prescindendo da tutto ciò, tanto in questo libro quanto in quello sulle «Apologie nei primi tre secoli della Chiesa», il Mariano si presenta anche sotto un altro aspetto non meno interessante e, nel nostro paese, non meno raro.

In queste sue ricerche in parte storiche ed in parte filosofiche, egli non è mai senza qualche preoccupazione esclusivamente teologica; e per converso non v'è pagina dedicata alla discussione teologica dove manchi l'alimento e la tempera del pensiero filosofico. Ne risulta così una maniera di pensare e di scrivere del tutto inusitata rispetto a tali argomenti; nel nostro paese e par di leggere la prosa di quei dotti teo-

(1) Raffaele Mariano. Buddismo e Cristianesimo. — Napoli, Università, 1890.

logi inglesi che all'obbiettivo apologetico tendono non già con semplici affermazioni dogmatiche ed autoritarie, o con sottigliezza di ragionamento talora quasi puerile, ma coll'arma dell'induzione storica e colla scorta della critica più scrupolosa.

Ed anche questo ha comune il Mariano coi migliori pubblicisti del clero britannico: che per lui, autore d'uno studio pregiato sulle prime apologie, non manca, anzi ha una parte importante in questo libro sul Buddismo, lo scopo apologetico. Egli vuol tentare un confronto fra buddismo e cristianesimo; a tale impresa lo induce l'allarme in lui suscitato dalla tendenza che si diffonde a preferire quello a questo come dottrina più elevata. Egli riconosce che, se ciò fosse vero, il buddismo dovrebbe sostituire il cristianesimo che, dimostrato storicamente inferiore, diverrebbe idealmente superfluo; ma, sgomentato da un'affermazione così nuova e straordinaria in occidente, si propone di ridurre alle giuste proporzioni le analogie indicate da altri fra le due fedi, e di dimostrare, contro ogni pretesa dei moderni buddisti, la superiorità del cristianesimo.

Nè il preconcetto di questa tesi gli nuoce; anzi serve a mettere in luce le attitudini polemiche dell'Autore, che non sono comuni. E poi il Mariano è uno di quegli scrittori che gli inglesi chiamano *suggestivi*. Anche quando su qualche parte secondaria od incidentale dell'argomento, non si soffermino tanto da trattarla a fondo, quegli scrittori privilegiati pur vedono ogni relazione, ogni dubbio, ogni problema e lo accennano al lettore; sicchè, giunti al termine della lettura, si è grati allo scrittore per averci fatti pensare, anche con quelle parti del suo lavoro che non hanno potuto in tutto persuaderci.

Pochi argomenti di studio hanno per sè tanta importanza quanta il Buddismo; pochi assumono tanto speciale interesse dalle condizioni peculiari del nostro tempo.

Nello spettacolo vario ed attraente che presentano da tremila anni le manifestazioni dello spirito indiano, il Buddismo è stato fuor d'ogni dubbio la fase più grandiosa e singolare. Per una mirabile analogia di spostamento etnografico originario,

come il cristianesimo, che divenne sopratutto il patrimonio religioso delle genti ariane, pur nella sua origine riproduce il genio di quelle semitiche fra le quali ebbe nascimento, così il Buddismo quantunque dovesse diventare il retaggio di genti mongoliche entrò nella storia come prodotto della civiltà ariana. In esso, come nel cristianesimo, pareva che la cooperazione dei genii nazionali più diversi, preannunziasse lo sviluppo d'una grande religione universale. Conoscerne le origini e le ragioni, seguirne la storia in oriente, indagarne le più o meno dirette e manifeste ramificazioni in Europa, è pertanto assunto vitale per la storia stessa della civiltà. La conoscenza delle originarie idee fondamentali degli indo-europei, la determinazione dei rapporti fra i rami orientali e quelli occidentali della grande famiglia, il riconoscimento del nesso ideale esistente fra quelli che diventarono cristiani e quelli che ancora non lo sono, dipendono in massima parte da quella indagine.

Ma, se pur non avesse tanto particolare interesse indiretto per lo studio della storia europea, il Buddismo presenterebbe sempre per se medesimo quell'importanza e quell'attrattiva che hanno tutti i fatti più salienti della Storia. Esso fu il compimento d'una importantissima rivoluzione religiosa; una filosofia nichilista si affermò con esso fra genti eminentemente mistiche ed in territorio famoso prima e dopo per la fioritura esuberante del politeismo; e su questa base apparentemente manchevole ed evanescente un'organizzazione ecclesiastica fu edificata cui tanta parte dell'Asia dovette la consistenza politica e la stessa civiltà, e che finora si manifestò inferiore per sapiente struttura soltanto alla Chiesa di Roma. Mai più luminosamente che nel Buddismo, apparvero evidenti le portentose antitesi della Storia.

Non riuscì, eguale in ciò al Cristianesimo, a conservare il dominio sul paese della sua origine, ma si diffuse, ancor più rapidamente di quello, intorno alle sedi primitive, presso alle quali possiede ancora Ceylan al sud e Nepaul al nord; conquistate e quasi del tutto perdute le isole dell'Arcipelago

indiano, non perdette più il Siam, la Birmania e l'Annam; penetrò nel 61 dopo Cristo in China e la occupò tutta quanta passando di là nel quinto secolo in Corea e nel sesto in Giappone; e nel Tibet, dove penetrava soltanto nel settimo secolo, riusciva, se non a convertire la totalità della popolazione, a fondare una florida ed onnipotente teocrazia (1).

Posta fra il Bramanismo che con lenta pugna le ritoglieva il paese della sua origine, e l'Islamismo che ad occidente e a mezzogiorno la costringeva a ritirarsi ed a difendersi, pur quella fede resta ancora ai nostri giorni la più ricca di seguaci fra quante il mondo ne accoglie. Circa un terzo del genere umano vi appartiene, e, come dice il Rénan, se l'umanità affidasse al suffragio universale anche i propri interessi religiosi, il gran Lama raccoglierebbe almeno la maggioranza relativa.

Ma all'importanza che ha per molti rispetti il Buddismo asiatico, s'aggiunge ora quella del Buddismo europeo, che, germogliato negli ultimi tempi, pretende rappresentare la diffusione della dottrina buddista in occidente. Anche in Europa esiste una schiera, poco numerosa ancora, ma già organizzata a Chiesa, che nega fuori dell'individuo l'esistenza di

(1) Le fonti particolari tibetane della dottrina buddista cominciano ad essere studiate con molto profitto. 339 volumi stampati nel Tibet esistono nella biblioteca del secretario di Stato inglese per l'India; le tre grandi biblioteche di Pietroburgo possiedono più di 2000 volumi della stessa origine; e lo scrittore inglese che rese conto recentemente dei primi (The literature of Tibet. — Edinburgh Review, ottobre 1890, pag. 388-419) accenna a più di 1000 volumi pubblicati nel Tibet durante gli ultimi due secoli e mezzo. Alle più moderne fra queste pubblicazioni, che sono opere originali indigene o scritte in tibetano da dotti mongoli, si può ricorrere per conoscere la fase propriamente tibetana del buddismo; le più antiche sono traduzioni dai classici sanscritti; le intermedie sono in gran parte traduzioni dal chinese fatte fra il 650 e l'800 dopo Cristo per iniziativa dei re Srong-tsan-Gampo e T'isrong Deu-tsan. Alle opere (1380-1410) di Tsong-Khapa che fu il creatore della più potente e diffusa fra le sêtte del Tibet, si potrebbe ricorrere per controllare la supposizione, alimentata finora soltanto da analogie esteriori, che il buddismo tibetano abbia subìta l'influenza dei Nestoriani.

ogni autorità, riconoscendo soltanto quella interna rappresentata dalle intime energie spirituali. Secondo quei neofiti dell'antichissima dottrina orientale, il fatto è relativo, e la sua constatazione un inganno dei sensi; la percezione è un dolore, l'esistenza un male; e tanto più altamente si vive quanto più si riesce a prescindere dai lati inferiori dell'esistenza.

Questi nuovi pessimisti che vogliono disposare alla serena indifferenza dei positivisti, la morale degli stoici, si dichiarano discepoli di Budda ed araldi del Buddismo in occidente.

Sono nel vero? E se non lo sono, il loro errore riguarda la pretesa che accampano d'essere in comunione col Buddismo attualmente praticato in Asia, od anche la derivazione che presumono avere dalla dottrina originaria del fondatore e dei suoi primi discepoli? Esiste qualche rapporto di analogia fra lo stato psicologico della società indiana quando il Buddismo nasceva, e quello della società europea contemporanea? Da quali bisogni muove ai giorni nostri, quali bisogni potrebbe appagare un tale movimento?

## II.

## Analogie fra buddismo e cristianesimo

I moderni buddisti non possono in generale considerarsi come amici del cristianesimo; anzi anche quelli fra loro che ne riconoscono e ne encomiano la missione storica, ne sono, dal punto di vista dogmatico, apertamente od implicitamente avversarii. Da tutti però si insiste sulle analogie esistenti o supposte fra le due fedi, sia coll'intento di dimostrare che i cristiani hanno sempre risentita, benchè inconsciamente, l'influenza buddista, e che questa perciò non deve considerarsi ora come una novità inattesa; sia per diffondere l'opinione che sia preferibile l'originale buddista prettamente ariano, alla copia cristiana snaturata dall'influenza semitica.

Che tali conclusioni e le analogie sulle quali si fondano, siano alcune false, altre di gran lunga esagerate, fu dimostrato luminosamente dal Mariano, e in parte da altri, sopratutto in Inghilterra, anche prima di lui. Non si potrebbe negare però che le due dottrine presentino molte analogie, e si prestino, per più rispetti, ad un raffronto anche indipendentemente da quelle.

È analogo infatti così il loro intento religioso ed umano come il loro risultato storico. Sono entrambe due fedi redentrici; in mezzo a religioni informate dal principio del terrore, esse s'ispirano a quella dell'amore; in mezzo a fedi che riflettono troppo, o la sollecitudine delle cose terrene, o l'idea del castigo, o quella dell'arbitrio di numi antropomorfi, sov'esse s'irradia la luce della redenzione. Sopratutto di fronte alle religioni nazionali che, raggruppando un popolo intorno ad un ideale particolare, lo fanno naturalmente nemico degli altri popoli, apparisce notevole l'analogia della loro fecondità storica; poichè fra tutte quelle antinomie, rinvigorite e santificate dalla fede, entrambe proclamano, dissolvitrice d'ogni culto prettamente etnico, una legge universale.

Anche Budda insegna l'amore verso tutti gli uomini e la pietà verso tutti gli esseri viventi, anch'egli si rivolge col pensiero e coll'insegnamento, non all'India sola, ma all'umanità; anch'egli professa e pratica quel principio della fratel- del quale è realizzazione ancora incompleta, la civiltà contemporanea. E Azòka, il Costantino del Buddismo, tutto compreso dello stesso pensiero, volea pur egli far «regnare la sicurezza per tutte le creature, il rispetto della vita, la pace e la dolcezza». Il conseguire tuttociò gli pareva una *conquista della religione*, ch'egli volea conseguire *nel suo impero e fuori*. «Che anche i popoli stranieri, proclamava egli, sieno istruiti dei miei sentimenti, e si faranno progressi infiniti».

Egli diede grande impulso alla propaganda della fede che aveva adottata; Mahandra e Sanghanitra, figlio e figlia di lui, entrarono, secondo una tradizione singalese, negli ordini religiosi, per portare e diffondere la nuova legge nel-

l'Isola di Ceylon; e messi di Azoka giunsero collo stesso scopo, presso Antioco II di Siria, Tolomeo d'Egitto, Antigono di Macedonia, Maga di Cirene ed Alessandro di Epiro. Così la dottrina di Budda si andava diffondendo, com'egli aveva sognato, senza distinzione di confini politici, e dava all'umanità il primo esempio di una religione universale. E anch'essa manifestava, come più tardi il Cristianesimo, la virtù di ammansare e civilizzare popoli barbari e rozzi; quell'efficacia che l'una dottrina doveva avere presso i teutoni e gli slavi del settentrione, l'altra l'aveva presso i mongoli dell'oriente, deponendo nella loro coscienza quei germi di moralità individuale e sociale, che gli antecedenti paganesimi avevano ignorato.

Cadono invece nell'esagerazione coloro che da quest'analogia d'intenti e di risultati, si spingono fino a ravvisare un parallelismo fra le carriere dei due fondatori, per concludere col considerare la storia di Cristo come un riflesso di quella di Budda. Molti punti di contatto che effettivamente esistono fra i due tipi, derivano, come bene osserva il Mariano, dal concetto comune ad entrambi di mediatore di redenzione. Questa non può risultare se non da un movimento di Dio e dell'uomo l'uno verso dell'altro; e i mediatori ne sono la personificazione, perchè, incarnazioni vive di Dio nell'uomo, sono principio e via alla redenzione.

Tali mediazioni appariscono, incarnate in persone vive e reali, nelle religioni schiettamente spirituali; ed è erroneo, conclude il Mariano, credere ad un'applicazione al Cristo della leggenda di Budda; poichè le somiglianze riflettono l'identità dei motivi interiori e delle esigenze obbiettive della coscienza religiosa; non una parentela estrinseca ed una trasmissione storica. Che se pur questa si volesse ravvisare nel cristianesimo, allora farebbe pur d'uopo riconoscere col Burnouf, che non nel Buddismo ma molto più in là ne sarebbe riposta l'origine: nei Veda cioè, e nel dualismo persiano.

Ma non sarebbe nemmeno stato possibile che quella pretesa trasfusione si fosse compiuta.

Le prime leggende buddiste, anche secondo il Max Mü

ler, non poterono essere scritte se non che pochi anni prima della redazione dei vangeli; e gli scritti che meglio determinarono la fisonomia di Budda, sono molto posteriori: cioè del quarto secolo dopo Cristo. Se dunque imitazione esistesse, conclude il Mariano, sarebbe evidente da qual parte debbono cercarsi gli imitatori.

Le analogie esistenti fra le due tradizioni, si presentano dunque, non come prodotti di motivi estrinseci, ma come effetti analoghi di analoghe cause. Budda è fatto concepire alla madre sua da un elefante bianco; nasce il 25 dicembre; quando si ritira nel deserto deve lottare contro lo spirito del male; e il suo insegnamento viene confermato con guarigioni e con miracoli. Anch'egli, come narra Marco Polo « fist moult grans abstinences, ainsi comme s'il eust esté crestien. Car s'il l'eust esté il feust un grand sainct avec Nostre Seigneur Jhesucrist à la bonne vie et honnesté qu'il mena ». Ma tutto ciò si narra di lui non tanto per imitazione di altre leggende, quanto perchè alle sue qualità di redentore si addiceva la nascita miracolosa, il paragone col sole che rinnova il creato, e la lotta contro il principio del male. Così l'analogia dei discepoli che lo seguono e poi vanno a convertire il mondo, e quella della parola *sangha* corrispondente a *Chiesa*, risultano dalla comune universalità delle due fedi e dalla comune dottrina dell'elezione. L'una e l'altra nacquero da un analogo movimento di sette filosofiche, e rappresentarono la soddisfazione di analoghi bisogni spirituali; l'una e l'altra si presentavano come una legge di grazia per tutti: qual motivo dunque di meravigliarsi che fossero analoghi anche i caratteri dei fondatori, e le storie straordinarie e pietose, onde ne circondava la rimembranza la venerazione della posterità?

Quanto poi ai *dati storici* comuni alle due carriere, nulla si presta ad un confronto che possa far sospettare d'un lato o dall'altro l'imitazione. La vita di Budda è calma e lunga, quella di Cristo breve e tempestosa. Uno esce dal popolo, resta celibe, vien disprezzato dalla propria nazione, ha poco seguito durante la vita e la finisce col martirio; l'altro è un principe reale

che vive principescamente, si ammoglia tre volte ed ha un figlio, e più figli secondo le tradizioni più antiche. Uno si dedica tutto alla benevolenza attiva; l'altro preferisce la meditazione passiva e le sue dottrine sono accolte con favore da principi e da re; l'uno muore giovane sulla croce, l'altro finito di morte naturale, vien sepolto con grandi onori; e mentre, secondo il racconto tibetano, egli sarebbe morto d'una acuta malattia di spina, non manca una tradizione singalese che attribuisce la causa della sua morte ad una indigestione di maiale. Più si rimonta alle tradizioni remote e più svaniscono quegli elementi di paralello fra Cristo e Budda che si trovano nelle biografie di Sakiamuni non anteriori al V secolo dell'èra cristiana e perciò posteriori ai vangeli.

Molto più che per gli eventi dell'esistenza, le due persone si rassomigliano per l'altezza del carattere morale. Anche Budda insegnò una dottrina di fratellanza umana che in India avrebbe dovuto distruggere le caste e fuori conciliare fra loro le genti più diverse; anch'egli fu esempio di purezza di cuore e d'amore per tutti gli esseri viventi, ed ebbe grande levatura morale associata con acuto senso pratico, delicata dolcezza di modi e profondità di simpatia. Anche in Budda, più che una grande originalità sostanziale, fu mirabile la perfetta corrispondenza della dottrina insegnata colla vita vissuta; anch'egli insegna in forma socratica, sceglie fra gli umili i propri seguaci, e inizia coll'arma pacifica dell'amore una grande rivoluzione in favore dell'eguaglianza.

Non è a meravigliarsi se, stupiti da tale nesso morale fra le due religioni, i primi europei ch'ebbero occasione di confrontarle, abbiano voluto ravvisarne la causa in un nesso storico; e che, mentre alcuni di loro consideravano il Buddismo come una specie di Cristianesimo importato in Oriente dai Nestoriani, altri considerassero il cattolicismo come un'imitazione del Buddismo tibetano. Ma, pur prescindendo dalla dimostrazione storica dell'insussistenza di tali ipotesi, quelle coincidenze si possono considerare come necessarie, poichè, come dice il Caird, soltanto tale combinazione di qualità,

può fare di chi le possiede una predestinata guida degli uomini (1).

La stessa specie di analogia apparisce anche fra i caratteri di Costantino il Grande, e di quell'Azòka Piyadasi cui ho accennato come al Costantino del Buddismo. L'uno e l'altro sono da prima nemici della nuova fede e vi si riconciliano in età matura; l'uno e l'altro emanano a favore della nuova dottrina, non un decreto di supremazia, ma un editto di tolleranza; Azoka definisce le basi della sua fede nel concilio di Patna; Costantino in quello di Nicea che raffermava il Cristianesimo in un concetto della divinità del tutto opposto ai principii informatori del Buddismo; entrambi favoriscono, benchè in diversa misura, le conversioni e proclamano la libertà dei culti che Azoka formula in modo insuperabile dicendo: « Si deve onorare soltanto la propria fede, ma non si deve mai vituperare quella degli altri ».

Ora, se Costantino è un personaggio storico, Azùka, dopo la lettura e la pubblicazione di tanta parte dei suoi editti, può dirsi non meno storico di lui; chi li considera entrambi, trovasi pertanto in cospetto non di leggende che si imitano, ma di storia che si riproduce. A quella guisa che certe piante alpine crescono sui contrafforti del Monte Bianco e sui gioghi dell'Imalaya, così giunte all'eccelsa altezza di certe crisi solenni, diverse società vedono sorgere analoghe guide che danno a tutta un'epoca l'impronta d'una personalità. Un lato soltanto venne forse esagerato nella vita di quei due principi, ma del pari esagerato in entrambi; l'antitesi cioè, fra la santità degli ultimi e la depravazione dei primi anni. Ma anche tale comunanza d'esagerazione ha motivi diversi da quelli d'un'imitazione quasi poetica. D'un lato infatti i neofiti sono indotti ad un reale contrasto colla vita anteriore dalla fede tanto più forte quanto più recente, e dallo zelo tanto appassionato quanto fu energica la reazione morale che determinò la loro conversione; dall'altro

(1) The faiths of the world. Blackwood and Sons. Edimburg, 1882 pag. 51.

l'immaginazione popolare, naturalmente disposta alle antitesi quasi simmetriche, tende di necessità ad esagerare quel contrasto. Perciò furono quasi uniformemente colorite dalla leggenda le fisonomie di tutti i principi convertiti: e quanto fu fatto di Azoka e di Costantino, si fece in Occidente per Clodovéo, in Oriente per Tiridate d'Armenia, e nello stesso nostro tempo in proporzioni minori per il re Giorgio delle isole Tonga.

Anche nei misteri del culto e nel modo dell'iniziazione, le coincidenze sono estrinseche piuttosto che sostanziali, ed in ogni modo non sono tali da lasciar supporre un'azione diretta dell'una sull'altra fede. La Trimúrti indiana, fra gli adoratori della quale venne sviluppandosi il Buddismo, ha infatti una rassomiglianza del tutto estrinseca e superficiale colla Trinità cristiana. Mentre quest'ultima fu detta un tentativo dell'intelletto per penetrare nell'intimo della natura divina quella rappresenta tre deità individualmense distinte dell'Olimpo indiano che riunite, non in una trinità ma in una triade, rappresentano i tre momenti essenziali dell'esistenza: nascita, vita e morte. Siccome poi la dottrina della trimúrti è relativamente moderna, così potrebbe ravvisarvisi una imitazione errata del mistero cristiano, più plausibilmente che non un'ispirazione informatrice di quello.

Così nel battesimo, se si guardasse sopratutto al fatto materiale, si potrebbe ravvisare la copia dell'abluzione nei fiumi sacri dell'India, praticata dai fedeli indù per lavarvi i peccati; e si potrebbe osservare che, come mezzo ricorrente di purificazione effettiva o simbolica, esso era noto agli Ebrei ed a vari altri popoli; ma la novità sua consiste nel significato molto più assoluto di rigenerazione, e, da questo punto di vista, esso apparisce nel cristianesimo come istituto originale.

Più concludenti sono le analogìe che esistono in certe forme del culto e dell'organizzazione ecclesiastica, quali la confessione, la tonsura, l'abito sacerdotale d'un solo colore, i monasteri, i romitaggi, il rosario, le reliquie e le campane

Certo non sono poche coincidenze nè di poco momento. Badisi però che sono tutte estrinseche, nè, come tali, possono provare comunanza d'ispirazione o d'intento fra le due religioni; bensì suffragano l'ipotesi che tanto esse quanto quelle da cui originarono, nella simultanea espansione rispettiva ad oriente e ad occidente, siano venute in contatto lungo un vasto sviluppo di frontiera, e là, pur conservando la diversità di genio e di istituti fondamentali, si siano comunicati in parte gli usi rispettivi circa l'esteriorità del culto. Tanto più ciò pare probabile, inquantochè quelle coincidenze appariscono più complete nel Buddismo del nord che non in quello del sud, e lo stesso Buddismo settentrionale le presenta più spiccate lungo quella sua frontiera d'Occidente che durante i primi secoli della sua esistenza e di quella del cristianesimo, fu il campo dei rapporti fra le civiltà asiatica ed europea, e fra la fede indiana e quella di Cristo.

Apparisce dunque evidente che questa non fu un'imitazione di quella, e che entrambe si svolsero spontaneamente su terreno proprio, quantunque una certa influenza non possa negarsi al Buddismo su certe concezioni filosofiche della Grecia, della Giudea e di varie eresie cristiane, ed al Cristianesimo nell'organizzazione successiva della chiesa buddista. L'attuale movimento buddista non rappresenta pertanto in Europa un fenomeno del tutto nuovo. Fino da quando gli apostoli di Budda, ed i messi di Azoka partirono dall'India per i paesi circonvicini, non venne mai meno nel Buddismo l'aspirazione a diffondersi in Occidente. La storia del Cristianesimo e l'esame delle sue dottrine fondamentali, dimostrano che a torto si vorrebbe ravvisare in quello un trionfo di tale propaganda ed un risultato di tale diffusione; ma che non siano mancati tentativi e risultati parziali di diffusione bramanica e buddista in Europa, lo provano: la dottrina di Pitagora in Grecia, le società degli Esséni e dei Terapéuti fra gli Ebrei e i Manichei nel mondo cristiano.

Il movimento buddista che ora tentasi di promuovere in Occidente, conseguirà i risultati più generali e più duraturi,

cui aspirerebbero i suoi fautori? Per raggiungere un tale scopo esso non potrebbe senza mentire francheggiarsi proclamando l'origine buddista del Cristianesimo: ma tale argomento storico e, direi quasi, gentilizio, sarebbe in ogni modo, così a favore come contro quell'iniziativa, di importanza del tutto secondaria.

L'essenziale sta nel ricercare: quale è il valore, sopratutto morale e sociale, del Buddismo paragonato alle religioni contro cui lottò in Asia, ed a quella contro cui si vorrebbe suscitarlo in Europa? Quanta è la sua rispondenza alle peculiari condizioni psicologiche del nostro tempo? Di dovunque esso venga e qualunque sia il suo rapporto storico col Cristianesimo quelle domande rappresentano il nucleo della questione. Poichè la religione è il cibo dell'anima, e questa si lascia guidare nella scelta, non da indagini cronologiche o da dimostrazioni esegetiche, ma da un istinto che, chiaroveggente come l'ispirazione e tenace come l'amore, non segue il faticoso cammino degli studi di religione comparata, ma, pur del tutto ignorandoli, ne intuisce i più alti risultati.

III.

## Buddismo e Bramanismo

Quantunque il Buddismo abbia conservato molto di comune colla religione indiana in seno alla quale ebbe nascimento, pure anche un raffronto superficiale basta a metterne in luce la superiorità. Il bramanismo s'informò nelle sue origini a quel tipo di politeismo che ravvisa i propri numi nelle forze e nei fenomeni della natura, e giunse soltanto molto più tardi al concetto panteista della divinità e del destino umano. Allora Brahma fu concepito come una essenza invisibile, che compenetra e trascende tutte le cose finite e sensibili, come l'essere «senza dimensioni, qualità, carattere o distinzione, simile allo spazio».

Tale concetto di Dio predominò poi sempre in tutto i pensiero e in tutta la vita indiana; e questa s'informò al panteismo non già nel senso popolare che identifica il mondo con Dio, ma ammettendo un' essenza o forza immateriale, di cui gli oggetti materali siano soltanto il segno e l'esponente. Un simile concetto implica, non già la divinità, ma piuttosto la nullità del sensibile; e conduce, anzichè alla conclusione *che il mondo è divino* e che *tutte le cose sono Dio*, a quella *che il mondo è nulla*, che *Dio è tutto in tutto* e che *v'è un solo essere, una sola sostanza invariabile delle cose: Brahma.* Questa idea del divino induce nella mente l'orrore del tempo, dello spazio e delle percezioni sensibili, ed impone all'uomo come ultimo ideale l'annientamento della sostanza individuale in quella universale. Sicchè mentre la beatitudine, secondo le religioni che ammettono un Dio personale, è un' eternità di godimento spirituale conseguito dall'individuo che contempla la divinità e sta in rapporto con essa, secondo il Bramanismo è beatitudine ultima l' assorbimento e la scomparsa dell'individuo nella divinità.

Il buddismo non ha soltanto coll' induismo il rapporto estrinseco che deriva dall'esser sorto nello stesso ambiente di quello ed essersene poi staccato, ma trovasi con esso in quel nesso intimo che deriva dal rappresentare uno svolgimento ulteriore del medesimo pensiero religioso.

Nel buddismo però il concetto negativo e pessimista trova un'espressione più recisa e completa, deducendosi in esso conclusioni diverse dallo stesso fondamento panteista. Secondo il bramanismo, tutto quanto esiste è consacrato dalla presenza di Dio, e l'individuo, che in questo svanisce, modifica il *modo* della propria esistenza, confondendosi nella grande divinità animatrice del creato; secondo il Buddismo invece tutto svanisce in Dio e vi si annulla, non come la fiammella che si confonde in una gran fiamma, ma come quella ch'è spenta da un soffio di vento. Secondo il concetto buddista dunque, soltanto facendo astrazione dal finito ed annullando mentalmente le forme ed i fenomeni d'un mondo che non è se non illu-

sione, l'uomo può avvicinarsi a Dio. Secondo il bramanismo tuttociò che esiste è buono e giusto, secondo il buddismo tutto quanto esiste è male; il primo considera le esistenze successive degli esseri viventi come gradini ad una nuova e definitiva forma di esistenza; l'altro vi ravvisa le tappe del viaggio verso la non esistenza.

Entrambi i sistemi si propongono la domanda: « Come l'uomo possa diventare Dio » ; ma a questa domanda, in cui il Quinet riassumeva la filosofia indiana, rispondono diversamente. Concordi nell'ammettere la necessità che l'individuo, per avvicinarsi alla perfezione, rinunci alla coscienza di sè, ed annienti se stesso, discordano nel proporgli come meta, l'uno un nuovo modo di esistere che la mente umana può concepire, l'altro un avvenire definitivo ch'essa non riesce a concepire se non come la negazione d'ogni esistenza.

La redenzione bramanica, ch'è assorbimento in un'essenza divina, non può conseguirsi se non con grandi penitenze; mentre la redenzione buddista, ch'è annullamento dell'esistenza individuale e d'ogni altra forma di esistenza che all'uomo sia dato di concepire, è il premio della impassibilità della coscienza individuale che si redime per solo effetto delle proprie energie negative. Le due religioni, che hanno unità di origine e di scopo, presentano dunque diversità di risultato, attribuendo la più recente all'individuo maggiore iniziativa e maggiore influenza, che non la più antica, sulle proprie sorti e sulle vicende delle cose umane.

Ed è da queste conseguenze, anzichè dalle peculiarità del concetto puramente metafisico, che risulta la superiorità del Buddismo. Anzitutto il panteismo ha molta propensione al politeismo dal quale non ripugna mai la essenza sua. Infatti, poichè la dottrina bramanica considerava Dio in eguale rapporto con tutte le cose finite, la coscienza popolare non si metteva in contraddizione con quella deificandole tutte. Così a poco a poco Brahma dominò sopra 330 milioni di altri dei, dai quali si distingueva sopratutto per ciò che a lui solo non si erigono templi, non essendo dato sollevarsi fino a lui col culto, ma

soltanto colla meditazione. Da tale fioritura politeista prese le mosse fra le sette bramaniche, quella gara d'idolatrie in cui primeggia per stupidità e per bassezza la setta dei Sivajti.

La stessa causa che toglieva ogni freno allo sviluppo dell'idolatria, produceva poi nell'Induismo anche le più gravi conseguenze sociali. Fra genti che consideravano divino tutto quanto esiste, la moralità andò assuefacendosi a tollerare, sancire e perfino venerare gli stessi vizii relativi alla soddisfazione dei desiderii naturali; le pratiche più dissolute assunsero, per mostruoso connubio d'idee, un mistico significato, e i simboli che le rappresentano furono fatti oggetto di adorazione. E quella medesima idea della divinità di quanto esiste che consigliava la pietà per tutti gli esseri viventi, faceva considerare come sacra anche la vita degli animali nocivi. Nè lo stesso sistema delle caste, originato, come lo indica il significato del corrispondente vocabolo sanscritto, dalla diversità, fra dominatori e dominati, della razza o *colore*, mancò d'una analoga giustificazione. Parrebbe infatti che una religione secondo la quale Dio esiste egualmente in tutte le cose ed in tutti gli esseri, dovesse riuscire favorevole all'eguaglianza; ma poichè, secondo quella stessa religione, il fatto, solo perchè è fatto, deve considerarsi divino, è naturale che vi simanifesti la tendenza a consacrare tutti i fatti esistenti, santificando e perpetuando in tal guisa anche l'accidentale prodotto della violenza. Così le caste, che dovevano perpetuare fra gli uomini la forma più odiosa di divisione, ottennero la sanzione della fede, riuscita in India a creare non solo una classe di privilegiati mantenutasi pura da ogni fusione colle altre e gelosissima dei proprii privilegii, ma anche una classe di oppressi e di rejetti che crede alla giustizia della propria abbiezione.

Il Buddismo visse, secondo alcuni, come una religione distinta dal bramanismo, in India, dove, seguìto da prima soltanto da una società di religiosi, venne aggregandosi più tardi anche l'elemento laico; secondo altri invece esso vi rappresentò null'altro che un'età ed un indirizzo speciale dell'induismo,

accanto al quale non può dirsi che sia nato e finito a date certe e contraddistinte da avvenimenti caratteristici. Ma, siano gli uni o gli altri dalla parte del vero, è indubitato che tanto per le dottrine fondamentali che ammette, quanto per le conseguenze che ne deduce, esso per molti punti si distingue, fin dalla sua originaria esistenza in India, dall'ortodossia bramanica, e, sopratutto per la diversità delle conseguenze di ordine sociale, merita di esserle preferito. Esso ha, come accennai, comune col bramanismo la base pessimista, e i concepire l' esistenza come un' emigrazione indefinita d'innumerevoli spiriti, attraverso a forme innumerevoli, in innumerevoli mondi; se non che, invece d'aspirare, come a redenzione, alla confusione delle esistenze individuali in Brahma, il buddista aspira al dissolvimento dell'esistenza mediante la liberazione dello spirito dal mondo. Questa nuova determinazione dell'idea del Nirvana che, nella sua concezione generica, è comune a tutte le sètte bramaniche, ha essa un significato assoluto corrispondente ad estinzione nel nulla, od un significato relativo corrispondente all'estinzione di quei modi di esistere che la mente umana può concepire? Equivale esso, come sostiene lo Hartmann, a fare un Dio dell'α privativo, ed a proporre come ideale il nulla, oppure indica uno stato di coscienza, per effetto del quale il volere entra in una quiete che lo annienta, e distrugge in esso l'illusione universale del mondo? Designando il Nirvana come consumazione delle lotte ed aspirazioni spirituali e come una benedizione cui sono invitati a partecipare tutti gli uomini, alludevasi da Budda alla completa cessazione di tutti i mali della vita, od alla cessazione d'ogni forma di vita?

Pur dando a queste domande la risposta più sfavorevole al buddismo, pur ammettendo cioè che il suo ideale equivalga all'assoluto annichilimento, esso presenterebbe ancora titoli sufficienti per essere preferito al bramanismo. Quella liberazione infatti, qualunque essa sia, vien concepita come opera dell'individuo stesso, che da sè può sollevarsi a quello stato di perfezione spirituale, oltre il quale gli saranno dischiuse le

porte della beatitudine lungamente promessa. Estinguendo in sè il desiderio della vita e della felicità, esso estingue anche la possibilità d'ogni ulteriore trasmigrazione e d'ogni futuro rinascimento, precipita oltre i confini dell'esistenza, e s'immerge nella promessa ed aspettata infinità del Nirvana.

L'uomo acquista così, nell'economia del creato, una forza ed un'importanza ignote al panteismo bramanico; egli non ha nè predestinazione a temere, nè grazia ad implorare; libero delle proprie azioni, prepara con queste le forme ed i limiti delle proprie esistenze successive; e, riuscito ad estinguere in sè il desiderio di esistere, distrugge per ciò solo in se stesso il germe d'ogni esistenza futura. Quell'atrofia che la scienza moderna concepisce come risultato parziale del disuso d'un organo continuato per molte generazioni, il buddismo la concepisce come annullamento assoluto della vita prodotto dall'individuo in se stesso per solo effetto della propria volontà.

L'efficacia assoluta della volontà umana rispetto al conseguimento della salvezza, e la preferenza dell'abnegazione e dell'intima purità, alle pene ed ai sacrificii, come mezzi di conseguirla, bastano a collocare il Buddismo in una sfera superiore a quella delle altre religioni con cui venne in contatto nell'antichità. Da quei concetti fondamentali derivarono quella mitezza di costumi e quel rispetto di tutti gli esseri viventi che riuscì ad ammansare anche i popoli più rozzi; in essi s'ispirò quella legge d'amore che insegnava a riconoscere in ogni uomo un fratello, e che implicitamente condannava, non appena veniva enunciata, il sistema delle caste. Se infatti la salvezza è opera della volontà individuale; se alla salvezza tutti sono egualmente vicini; ogni differenza fra i bramani e le classi inferiori non ha più ragione di esistere. Se tutto è destinato a sommergersi nell'infinito, ma non si considera più in tutto quanto esiste un riflesso del divino; se anzi la stessa esistenza non è che un male, le caste non devono più considerarsi di istituzione divina e cessano pertanto di apparire intangibili.

Il Buddismo dunque, se pure apertamente non la proclamava, portava in sè il germe dell'eguaglianza, e possedeva la forza morale necessaria a distruggere tutte le istituzioni che la misconoscevano. Così esso corrispondeva ad un bisogno delle classi inferiori di cui la fede bramanica soffoca la espressione, ma che sarebbe incompatibile colla natura umana ch'esse potessero ignorare.

Anche dopo la scomparsa del Buddismo dall'India, fu infatti il solo suo spirito di uguaglianza che gli sopravvisse, sia determinando nel seno stesso del bramanismo la formazione di sètte che, come i Bhaktas, non riconoscono le caste; sia cementando ad unità di nuova nazione il vario popolo dei Shiks; sia favorendo il diffondersi dell'islamismo nella penisola. E fu quello spirito di uguaglianza e di amore che, dovunque il Buddismo, più fortunato che nel paese della sua origine, riuscì a raffermarsi, ne fece un grande mitigatore dei costumi ed un valido fattore di civiltà.

## IV.

## Buddismo e Cristianesimo

Ma se del Buddismo apparisce indubitata la superiorità su ogni maniera di politeismo e sulla stessa dottrina bramanica, sia pure espressa nella sua concezione più filosofica e pura, non può dirsi altrettanto quando lo si confronti colle religioni monoteiste e sopratutto col cristianesimo. Questo manifesta anzi tutto su quello una grande superiorità metafisica la cui dimostrazione è fra le parti più belle del libro del Mariano. Il cristiano illuminato dalla fede, *sa* chi ha creato il mondo e perchè questo fu creato; anzi ciò che più lo consola è, non già la conoscenza del *come* esteriore, ma quella del profondo *perchè*. Anche Budda fu interrogato un giorno da un monaco circa l'eternità del mondo e l'esistenza dopo la morte; ma alla domanda ispirata da tanto affannosa curiosità, egli rispose

quasi rimproverando: « Ti ho forse promesso d'insegnarti tutto ciò? Un uomo ferito rifiuta forse di farsi curare, finchè non sappia chi l'abbia colpito, e come sia fatta l'arma feritrice? Se ciò facesse, certamente morrebbe. Perchè Budda non ha insegnato se l'universo è finito od infinito, se il Nirvana è o non è l'annientamento? Perchè la conoscenza di queste cose non importa alla pratica della santità, non procura nè la pace, nè la saggezza ».

Il *Sambodhi*, ultima meta del buddismo, cioè la chiaroveggenza della saggezza assoluta, per cui si sale alla dignità di Buddha, non ha dunque relazione col conoscimento della suprema ragione delle cose, ma vien conseguito mediante la persuasione della grande vanità del tutto e l'astrazione assoluta da tutte le cose. Non nel conoscere i più alti misteri, e contemplar nel Creatore la legge operante del creato, ma nell'annullare in sè ogni desiderio di essere e di sapere, uscendo così dall'esistenza che è un male, sta l'insegnamento di Sakia Muni; egli non impartì agli uomini una *rivelazione*, ma offerse loro un *rimedio* sicuro per sottrarsi ai dolori inseparabili dalla vita. Mentre il Cristianesimo pertanto si presenta come una spiegazione del mistero dell'universo, il Buddismo prescinde dall'indagine delle supreme ragioni. In ciò sta la massima diversità fra le due religioni; e per ciò il risultato del confronto è del tutto favorevole al Cristianesimo. Poichè, come ben dice il Mariano, è vero che il problema è insolubile, e che a nessuno è dato di penetrare con indagine umana il mistero dell'universo; ma è pur destino dell'uomo l'affaticarvisi intorno, ritraendone impulso all'azione ed energia inesauribile d'idealità.

È ben certo che il panteismo buddista, nelle sue applicazioni all'origine ed al destino di tutte le cose viventi, è idealmente superiore al panteismo bramanico che ravvisa in tutto quanto esiste ed in ogni modo d'esistere una manifestazione del divino. La morale può giungere in quello a molto maggiore altezza ed a molto maggiore comprensività. Ma la assenza della personalità nel concetto di Dio, e lo svanire

della personalità assegnato all'uomo a compimento dei suoi destini, mentre rendono, a dir così, acefalo il sistema dell'universo, privano necessariamente l'individuo di gran parte di quelle energie che il monoteismo accresce e ritempra. Quel principio assoluto delle cose, che le altre religioni chiamano Dio, non è considerato dalla metafisica buddica come un essere separato dall'universo; quel principio eterno dell'esistenza umana, cui le altre religioni danno il nome di anima, non è considerato dal buddismo come eternamente destinato ad una vita individuale, ma come essenzialmente identico allo spirito di tutti gli esseri viventi, ed a quello stesso informatore del creato, e come destinato a scomparire in quest'ultimo. Sicchè, mentre la beatitudine eterna promessa al cristiano è attiva, consapevole ed individuale, quella conseguibile dal buddista è passiva, inconsapevole e panteista. Al buddista è promessa la liberazione dal dolore, al cristiano una sublime ed eterna gioja; a questo un premio positivo, a quello uno essenzialmente negativo.

E siccome d'un tal fine negativo, lo spirito umano non può, per l'indole sua, appagarsi, ma irresistibilmente batte le ali verso le regioni tenebrose delle prime ragioni, così avvenne che la lacuna lasciata da Budda nella propria dottrina, venisse colmata più tardi dalla fantasia popolare che, non frenata da precisi insegnamenti d'una rivelazione anteriore, tralignò così da ricadere nel politeismo. Così nella più fiorente fra le sedi attuali del buddismo, la fantasia mistica distrusse ormai completamente il carattere storico di Budda. Gli avanzi del suo rogo diedero origine ad un culto molto diffuso di reliquie e d'immagini; ed il Budda, deificatosi, si moltiplicò, immaginandosene mille dominanti a vicenda epoche lunghissime. Secondo questo sviluppo posteriore della dottrina, Sakia Muni sarebbe stato il settimo Budda vivente; il Budda venturo si venera ormai e s'invoca sotto il nome di Maitreya; e si concepì un cielo o *Devachen* dove, prima di manifestarsi sulla terra o di passare nel Nirvana, stanno gli

spiriti dei Budda, sotto il comando di un nume supremo detto *Adi-buddha* (1).

Centro del mondo si suppone in questa mitologia essere il sacro monte *Meru* circondato da sette grandi catene di montagne, al di là delle quali si distende l'oceano colle varie parti del mondo. Snl monte Meru hanno dimora i Daitya; al di là trovansi i varii cieli; uno, degli dei capitanati da Indra, uno degli Jama, o spiriti sottrattisi alla lotta dell'esistenza, uno dei Bodhisattwa o designati alla futura missione di Budda, sotto il Governo di Maitreya (2). Sopra quel monte sorge quello delle forme, dove gli spiriti salgono coi loro corpi; e più alto ancora sta il mondo senza forme o *Arupa*, che si perde poi nello stato di puro Nirvána.

L'esistenza di tale sistema complicato di mondi è limitata da periodi di distruzione e di rinnovamento (Kalpa), che si alternano ad intervalli incommensurabili di tempo. Nuovi Budda ricompariscono, per ristaurare la vera dottrina, a periodi di tempo smisuratamente lontani; ed al loro stato di perfe-

(1) Questa concezione si raffermò dopochè il buddismo era stato rôso da scismi che non sono ancora ben conosciuti in Europa. Prima si era disputato sulla natura e l'origine della materia, poi sull'immortalità dell'anima ch'era pur rimasta estranea alle prime opere buddiste. Prevalse col procedere del tempo le vedute non materialiste, si giunse, mille anni or sono, al concetto dell'Adi-Budda, e degli spiriti corripondenti in cielo alle esistenze individuali terrene. Tale sistema, formulato da prima nell'Asia centrale, è analogo alle eresie gnostiche prevalenti, cinque o sei secoli prima, fra i cristiani della Mesopotamia, ed è un indizio delle influenze cristiane sugli sviluppi secondarii del Buddismo.

(2) Il Bodhisattwa, così definito da molti, trovasi però secondo i testi sanscritti, in una condizione non facile a definire: indicata vagamente come quella di un santo surto al grado prossimo a quello di un Budda. Nel Tibet si considerano ora come tali gli spiriti di coloro che, avendo raggiunta una santità meritevole del Nirvana, volontariamente rinunciano al premio per un insaziabile desiderio di estendere le benedizioni della dottrina a tutta l'umanità. Il Bodhisattwa del Tibet (che rappresenterebbe pertanto un ideale piú alto di quello dello stesso Budda) adempie a questa sua missione incarnandosi successivamente nelle persone dei gran Lama di Lhasa.

zione l'uomo può sollevarsi col meditare il più lungamente possibile (trattenendo, secondo alcuni, il respiro) sulle cose più stravaganti ed impossibili, come ad esempio, raffigurandosi un lepre unicornuto.

Tutto un rituale di mistiche cerimonie, di invocazioni e di scongiuri, si venne sviluppando; ai metodi artificiosi di meditazione si vennero attribuendo poteri miracolosi. Gli dei della mitologia indiana, riaccolti in più d'una regione buddista, si propiziarono con incantamenti, con figure tracciate al suolo o con sillabe pronunciate davanti alle immagini. Così degenerava in violenza esercitata sulle forze superiori, la virtù invocatrice della preghiera ; che, meccanicamente prodigata coi mulini da preghiere, perdeva ogni carattere di devozione e di santità. Ed ora nella China il politeismo è una delle istituzioni dello Stato : nel Tibet, che pure è la terra sacra del Buddismo, il nume più frequentemente invocato colle parole « O gioiello scaturito dal Loto », è, non già Budda, ma Chenraisi angelo tutelare del paese ; ed i più esperti nel cerimoniale magico vi sono i più onorati fra i sacerdoti. Così rifioriva il politeismo e con questo la magia; la fantasia popolare ha veramente orrore del vuoto, e dove la rivelazione non semina ed educa il fiore, il pregiudizio dà libero sfogo al crescere disordinato della boscaglia. Perciò la più semplice delle religioni andò degenerando in uno dei culti più complicati, facendo ricadere nel politeismo una dottrina che, nella sua origine, poteva essere accusata per fino di prescindere dall'idea di Dio.

L'essere vivente, sollevandosi successivamente a quattro stadii di perfezione, ed attraversando un numero illimitato di metemsomatósi, raggiunge il Nirvàna. E qui un'altra capitale differenza si manifesta fra buddismo e cristianesimo. L'eguaglianza fra tutte le creature fu affermata dal Buddismo, non soltanto nella vita terrena, ma anche dopo la morte : una sola sorte definitiva è serbata secondo quella dottrina a tutti i viventi : il Nirvàna. La rettitudine della vita, la perfezione del meditare, possono sole avvicinare il vivente a questa meta finale; ma non

v'è turpitudine che gliela precluda in modo assoluto ed irrevocabile. Potranno occorrere centinaia, migliaia, millioni di anni perchè l'anima ritorni nella vicenda di mille trasmigrazioni, sul mal cammino percorso, ma nulla può toglierne le nè la speranza, nè la possibilità. Un luogo di perdizione eterna, com'è l'inferno cristiano, dove, chiunque entri, debba lasciare ogni speranza, è ignoto al buddista; peccati atroci e reiterati, si scontano con periodi di tempo difficili a numerare, ma pur col tempo s scontano. Tutta la serie variabile d'esistenze concepita dal buddismo, equivarrebbe piuttosto al purgatorio, ed il Nirvàna sarebbe, non l'eguale, ma l'equivalente del paradiso, ultimo lido cui tutte le creature sono egualmente sospinte da una universale e benigna predestinazione.

Che tale dottrina molto contenga di consolante, non potrebbe contestarsi; essa è consolatrice perchè nulla ravvisa d'irrimediabile nelle azioni umane, nulla d'implacabile nella legge che deve regolarne il giudizio; perchè insegna a praticare anche in questa vita quel principio d'universale fraternità che scaturisce dal comune destino finale. Ma ad onta di ciò, e forse in parte appunto per ciò, il buddismo è, in confronto del cristianesimo, una dottrina destituita d'energia. Il carattere di male e di dolore attribuito all'esistenza, trova, per chi non siasi molto elevato colla meditazione sulle attrattive dell'istinto, un contrapposto sufficiente nello spirito di conservazione; e l'indefinita durata del vivere apparisce un remigare tranquillo e lento verso l'eterno e definitivo riposo, anziché una lotta per la conquista dell'eterna felicità. Il cristiano vive in terra una volta sola, e quell'unica vita decide in eterno della dannazione o della beatitudine sua; l'esistenza terrena è dunque un breve pellegrinaggio temuto a ragione insufficiente alla gran lotta; un'ora, un minuto, può decidere dell'eternità per Fausto; se Fausto fosse stato buddista nè lo avrebbe scosso l'urgenza del pentimento, nè Mefistofele avrebbe potuto sperare nell'eternità della preda. Il cristianesimo ha dunque terrori che il buddismo non può suscitare; ma esso evoca e concentra nella vita energie che al buddismo non è dato di

impartire. E tale giudizio può farsi del buddismo, qualunque ia l'interpretazione che debbasi dar del Nirvàna.

La dottrina della scomparsa finale delle singole esistenze, scaturisce dal panteismo indiano e si collega colle sue vedute pessimiste. Poichè il mondo è illusione, e Dio è sostanza astratta ed ignota al di là del finito, il bramanismo, che così lo considerava, doveva aspirare all'unione delle individualità in lui, e ritener conseguibile tale unione soltanto mediante la cessazione nell'individuo d'ogni pensiero positivo e della stessa coscienza personale. L'ideale, secondo il bramanismo, è l'identificazione dell'individuo, giunto ad una specie di estatica vacuità di spirito, con quel vuoto in cui si suppone contenersi la pienezza divina.

L'analogia della base panteista e della concezione pessimista del mondo, rende naturalmente comune al buddismo, la parte negativa della dottrina bramanica; quella cioè che riguarda la scomparsa e la sommersione degli esseri in qualche cosa di diverso dall'esistenza individuale; ma le altre basi metafisiche del buddismo, anzi la struttura incompleta del suo edificio metafisico, fanno sì che le due religioni differiscano rispetto all'elemento positivo di quel destino ideale. Mentre il Nirvàna bramanico è una nuova forma di esistenza, un ritorno del raggio alla fonte della luce e del calore, del Nirvàna buddico può sostenersi perfino che sia la negazione d'ogni specie e d'ogni modo d'esistenza. In fatti l'insegnamento di Budda, che prescindeva da Dio, privava della sua giustificazione la teoria dell'assorbimento delle anime nell'universalità del divino; nè poteva, negando la realtà e l'eternità della materia, sostituire a quell'assorbimento la dissoluzione dell'anima umana nel seno degli elementi fisici.

Alle difficoltà che frappone alla interpretazione etimologica del Nirvana la poca rispondenza esistente fra le nostre categorie e le parole e le idee proprie alla psicologia indiana, s'aggiunge poi un ostacolo ben maggiore e più sostanziale. Budda stesso infatti, omettendo di definirlo, ne rendeva impossibile un'assolutamente certa interpretazione dottrinale. Per ciò non

pochi, in tale assenza d'illustrazioni da parte del fondatore, rinunciarono del tutto a cercarne una colle proprie induzioni.

Secondo molti interpreti, e sopratutto secondo la maggioranza dei primi indianisti francesi, il Nirvana equivale all'annientamento completo. Molti interpreti inglesi si avvicinano alla medesima conclusione. Il Caird, fra questi ultimi, dice che il Nirvàna è l'estinzione dell'essere cosciente, e che Budda usò quel nome per esprimere la consùmazione delle lotte ed aspirazioni spirituali. Budda vi accennò originariamente come a *riposo;* ma ne derivò, come una conseguenza necessaria, la dottrina dell'annichilazione. Infatti, se, considerato come mezzo per raggiungere la perfezione, esso è uno stato dello spirito conseguibile durante l'esistenza; considerato come perfezione raggiunta, non può essere che emancipazione assoluta dai mali dell'esistenza; e poichè quelli, finchè questa dura, non sono distruttibili, l'e mancipazione dal dolore non può conseguirsi che distruggendo la vittima dei dolori stessi; l'oggetto sul quale questi operano, sfida e vince così, scomparendo, la causa eterna che li produce. Il Nirvàna corrisponde dunque, anche secondo il Caird, all'assoluta annichilazione.

Egli però che, da buon ministro presbiteriano, studiò il Buddismo con intento del tutto apologetico, ne accentua volentieri tale carattere negativo, per farne comprendere più completamente l'antitesi dal Cristianesimo. Dopo aver notato che, a questa dottrina ortodossa del buddismo negativo, non corrisponde la effettiva vita spirituale del mondo buddista, egli riconosce che, sotto la forma vaga di negazione del transitorio ed umano, fu l'eterno e divino che conferì al Buddismo, per irresistibile impulso delle coscienze, tanto ascendente sui cuori; e in tale sollevarsi incosciente dello spirito umano verso qualche cosa di più alto, egli ravvisa, diffuso nel mondo fino dalla più remota antichità, come un albòre del cristianesimo.

Il Mariano non ritiene che un carattere di annichilamento assoluto risulti nel Nirvàna dal complesso degli insegnamenti

di Budda. Poichè questo non ha determinato se l'infinito increato in cui l'anima aspira a confondersi sia un'altra forma di essere od il puro nulla, egli sostiene doversi senz'altro respingere quest'ultima interpretazione, perchè una religione atea è un'impossibilità. Col Nirvàna si accenna, a suo avviso, ad un concetto puramente etico, ad uno sviluppo della coscienza per cui il volere entra in uno stato di quiete che lo annienta; ma da tale concetto non resta escluso quello di un *di là*, nè risulta che questo *di là* sia il niente. Non è dunque all'oggetto assoluto che si applica, secondo il Mariano, la negazione del Nirvàna, ma alla *Maja*, all'illusione universale, all'essere fenomenico, illusionistico del mondo. Così egli si avvicina all'interpretazione dei primi indianisti tedeschi, che, a differenza dallo Hartmann e da altri posteriori, non riconoscevano nel Nirvàna se non che il cessare d'ogni manifestazione sensibile dell'esistenza.

Ed analoga in ciò a quest'ultima, contiene un elemento pesitivo anche l'interpretazione del Rénan. La parola *vuoto*, trovata nei più antichi monumenti, lo persuade che Sakia vide il bene supremo nell'annichilamento completo del principio pensante. « Comprendere il vuoto » è, secondo il buddismo, la scienza suprema. Ma anche a lui, come al Caird, l'indagine, a questo punto, porge occasione di rilevare la superiorità del Cristianesimo. Anche secondo questo infatti, non meno che secondo le due fedi dell'India, la concezione dell'universale vanità è il principio della saggezza; ma dopo aver detto, come il Cristianesimo: «Tutto è vanità», il buddismo non si solleva quanto quello, perchè non soggiunge: «Fuorchè amare Dio e servirlo».

Émile Burnouf, sforzandosi d'interpretare colla scorta della storia e del culto popolare, la formula lasciata senza spiegazione da Budda, riduce al minimo il significato negativo del Nirvàna, ed anzichè la distruzione assoluta dell'essere, o quella del principio pensante, o quella della manifestazione dell'esistenza, vi ravvisa piuttosto uno stato di riposo non molto dissìmile da quello accennato dal Mariano. La storia religiosa

dell'India gli dimostra che l'idea del nulla è del tutto straniera al pensiero indiano. E poichè scopo precipuo di Budda fu quello di sottrarre l'umanità alle miserie della vita terrena ed ai suoi ritorni alternati, alla negazione di questi soli deve riferirsi al Nirvana. Fra i significati di *estinzione* e di *mancanza di vento* che può avere questo vocabolo, egli preferisce pertanto il secondo. Il Nirvana gli apparisce perciò (suffragando l'opinione sua coll'interpretazione data da un testo birmano), del tutto equivalente a quella *requies aeterna* ed a quella *lux perpetua* che anche i cristiani implorano per i loro morti.

E tale è il significato attribuito al Nirvàna dal buddismo popolare contemporaneo. Nel Thibet, secondo il Graham Sandberg che ve lo studiò, il Nirvàna è concepito come l'assoluta cessazione di ogni moto ed eccitamento così di corpo come di spirito e quindi come lo svanire d'ogni esistenza personale. Nemmeno la sua concezione filosofica corrisponde ora nel Thibet ad annichilamento; ma piuttosto ad « essere liberato dall'afflizione », mediante l'eternità di quello stato di quiete che è la più cara meta dello spirito. Pure anche questa concezione filosofica è ormai accessibile nei paesi buddisti ai soli eruditi; fra il popolo essa troverebbesi in antagonismo con altri dogmi spontaneamente pullulati a poco a poco, come quello che considera Budda un dio suscettibile ad esser commosso dalle preghiere.

Secondo la dottrina popolare così deviata dall'insegnamento originario, Budda e gli dei sono atti a modificare la condizione in cui uno spirito vivente può essere destinato a rinascere, ed il *karma*, cioè lo sviluppo psichico che risulta naturalmente dalle azioni e dai pensieri di un uomo, può risultarne modificato, aprendosi l'adito così, in un sistema che prima vi ripugnava del tutto, all'efficacia della preghiera ed all'eventualità della grazia. Intanto la dottrina della carità, tanto predicata da Azóka, veniva ottenebrata dalla fede assoluta nell'efficacia della meditazione, in confronto della quale si considerò destituita di efficacia la stessa osservanza delle leggi morali. La meditazione stessa, fatta trattenendo il respiro e

fissando il pensiero ad una sola cosa impossibile si pervertiva poi degenerando in una specie d'auto-ipnotizzazione; ed anche in tal caso la lacuna lasciata da Budda veniva colmata dal pregiudizio popolare colle più esagerate stravaganze.

Contro questo buddismo popolare contemporaneo, che pecca così evidentemente di politeismo, non potrebbe in alcun modo sollevarsi quell'accusa di essere ateo che da diverse parti venne fatta al buddismo puro ed originario. Ma rispetto a quest'ultimo tale accusa non apparisce del pari destituita di fondamento. Se infatti non si può dire con certezza che Budda insegnasse l'ateismo, non si puó neppur sostenere ch'egli insegnasse l'esistenza d'un Dio. Ora, è vero che il silenzio non equivale a negazione e che Budda, anzichè una nuova religione, predicava una legge morale; è vero che, in tal guisa restava implicitamente ammesso da lui il panteismo dei bramani; ma è vero altresì che, anche quando dalla sua dottrina si svolse una nuova religione, l'idea della divinità non vi trovò un posto, ma poté esservi soltanto sottintesa. Non trovasi negato Dio nel Buddismo, come nell'Antico Testamento non trovasi negata l'immortalità dell'anima, ma trattasi, nell'un caso e nell'altro, di veri troppo alti ed importanti perchè si possa attribuirli ad una dottrina per via d'ipotesi e di sottintesi. E poi l'insegnamento stesso di Budda ed il successivo buddismo ortodosso contengono, esplicitamente professate, dottrine che possono ritenersi in antagonismo colla stessa concezione bramanica di Dio. La meditazione, secondo quelle dottrine, crea ogni cosa; gli dei o *devas*, cui si accenna nei libri buddisti, sono considerati inferiori all'uomo; Budda insegna loro, come a tutti gli altri esseri, a deporre il fardello dell'esistenza per entrare nel grande riposo; lo stesso Brahma ha bisogno di Sakia per arrivare alla liberazione. Il buddismo originario può difendersi dalla taccia d'ateismo solo perciò che non soppresse la mitologia volgare. Esso però la subordinava ammettendo che l'uomo si elevi coi propri meriti molto al di sopra degli dei cui pur Budda insegna a liberarsi dalla propria divinità; e, proclamando l'efficacia esclusiva

delle opere e della meditazione individuale, distruggeva naturalmente il concetto di una divinità suprema.

La dottrina di Budda non può dunque dirsi espressamente atea; essa prescinde dall'idea di Dio ed è atea potenzialmente, lasciando sopra la sfera in cui vive l'anima umana, un vuoto infinito che all'anima riesce impossibile di tollerare. Perciò a poco a poco il buddismo dovette piegarsi alla dottrina monoteista, mediante la concezione dell'*Adi-Buddha*, Dio unico e creatore, formulata nel Nepául e nel Thibet durante il decimo secolo. Ma più tardi l'idea del Bhodisattwa Avalokitesvara servì di nucleo a tutto uno sviluppo politeista, non più subordinato e neutralizzato, come nel buddismo primitivo, dalla potenza del pensiero individuale.

La religione troppo povera di soprannaturale diventava per tal guisa esuberante di miracoloso, e degenerava, fra i Mongoli del nord, in una mera idolatria. E, nell'istituire un confronto fra le grandi religioni universaliste, anche di questa degenerazione, relativamente tarda, devesi tener conto. Poichè a chi consideri l'attitudine generale delle popolazioni rozze a far degenerare anche le fedi più pure, e l'azione di quegli sviluppi esegétici che sono la ruggine delle verità religiose, quella fede apparisce fuor d'ogni dubbio superiore, che varca i secoli senza lasciar del tutto scomparire, sotto i sedimenti accumulati dalle generazioni che vi si ispirarono, l'aureo filone della sua origine prima.

V.

## Efficacia morale e fecondità storica

Il codice morale del buddismo impone, fra i precetti negativi, quelli di non uccidere, non rubare, non commettere *nè concepire* adulterio, non mentire e non bere liquori inebbrianti, ed addita come virtù attive la ricerca della verità, la carità verso tutti gli uomini, anche verso i nemici, il secreto delle buone opere, la purità delle azioni, delle parole e dei pensieri, il dispregio della ricchezza, l'assistenza dei malati, il riscatto dei prigionieri, l'insegnamento e la diffusione del vero. Come negare ad una tale dottrina il pregio dell'elevatezza morale e della più attraente soavità?

E quando più tardi il monarca convertito, Azóka, si adoperò a porre le basi d'una religione di Stato, furono appunto quelle massime morali del buddismo che maggiormente lo attrassero e ch'egli sopratutto cercò di diffondere. La religione è definita da lui: «il minor male possibile, la maggior somma possibile di bene, la pietà, la carità, la veracità e la purezza della vita». — «Le pratiche esteriori», egli scriveva, «producono ben pochi frutti, ma ne produce molti al contrario la pratica della religione: cioè riguardi per gli schiavi ed i servi, rispetto per i genitori ed i maestri, dolcezza verso gli esseri viventi, ed elemosina». — «Queste cose», concludeva il pio principe, «io chiamo pratica della religione».

Fu appunto per meglio diffondere tali principii e raffermarne l'applicazione, ch'egli istituì l'ufficiodei *rajjukas*, destinato a dirigere quelle assemblee popolari periodiche nelle quali dovevano venir rammentati i precetti della moralità religiosa.

Da un così alto concetto dell'uomo e della sua missione morale, scaturivano due conseguenze egualmente notevoli che insieme si completano e si sublimano; la operosità della propaganda, e la dolcezza che a questa ispirava il sentimento della tolleranza. L'amore per tutti gli uomini imponeva al buddista l'obbligo d'illuminarli, e quando Azóka istituiva, 250 anni avanti Cristo, un ministero dei culti e delle missioni estere, non faceva che uniformare a quel dovere la sua con-

dotta politica. Ma lo stesso amore per tutte le creature vietava di promuovere il conseguimento di quel fine aumentando fra gli uomini, già tanto addolorati, il grave peso del dolore; la propaganda buddista non poteva, senza snaturare la dottrina che tendeva a diffondere, diventare violenta; essa, a differenza di quella delle religioni monoteiste, doveva essere, oltrechè nel fine, anche nel modo, un atto di soccorso ispirato dalla fraterna carità e non scompagnato mai dalla tolleranza.

Così la concepiva Azòka che, nel settimo dei suoi editti, proclamava: « Desidero che tutte le sètte possano stabilirsi in ogni luogo, tutte in realtà proponendosi l'asservimento dei sensi e la purezza dell'anima; ma l'anima è mobile nei suoi voleri, mobile nelle sue tendenze; gli uomini praticheranno dunque le proprie regole del tutto od in parte ». — « Tutti, qualunque sia la loro fede, devono sapere che il re caro ai devas attribuisce minore importanza all'elemosina ed al culto esteriore, che non al voto di veder regnare le dottrine essenziali, ed *il rispetto di tutte le sètte* ». È vero che questo nome di *sètte* serviva ad indicare la varietà degli ordini religiosi, piuttostochè l'esistenza di vere religioni diverse; ma altrove Azoka è ancora più esplicito a tale riguardo, proclamando: « Tutti gli uomini sono miei figli; come desidero che questi godano prosperità e felicità in questo e nell'altro mondo, così nutro desiderio che altrettanto sia di tutti gli uomini ».

Confrontinsi questi sentimenti con quelli che inspiravano agli antichi ebrei la lapidazione degli eretici, con quelli che trascinavano alla strage i condottieri islamiti, o faceano credere opera meritoria a Simone di Monfort lo sterminio degli Albigesi, ed a Torquemada quello degli eretici e degli infedeli, e si vedrà che, quanto ad altezza di dottrina morale, il Buddismo non deve cedere il passo alle religioni monoteiste.

La carità (maitri) è anzi la virtù suprema del Buddismo, nè v'è altro dovere religioso in confronto del quale essa debba passare in seconda linea; e per carità deve intendersi non solo beneficenza, ma abnegazione e rinuncia d'ogni sentimento egoista; amare tutti gli uomini come fratelli, senza considerarne veruno come essere impuro, ed estendendo all'umanità

tutta intera la sollecitudine affettuosa delle proprie preghiere. Questo spirito sublime di simpatia universale ispirò il proselitismo buddista, lo indirizzò nelle vie del pacifico insegnamento, e ne procurò il trionfo presso tanta parte dell'umanità. Il Burnouf, impressionato da tanto vera sublimità morale, e dai suoi effetti sulle forme e sui modi della propaganda, si lasciò indurre a collegarla così strettamente non solo con alcuni principii fondamentali del Buddismo, ma con tutta l'essenza e l'efficacia di questo, da trarne argomento per sostenere senz'altro la superiorità del Buddismo sul Cristianesimo.

Se Budda, egli dice, avesse attribuito individualità al principio delle cose, o lo avrebbe fatto multiplo, ed allora sarebbe ricaduto nel politeismo bramanico, o lo avrebbe concepito come un unico dio, ed in questo caso la suprema individualità avrebbe sostituita la propria iniziativa a quella di tutti gli altri esseri. Allora la scienza e la virtù avrebbero perduta gran parte della loro importanza, perchè il capriccio o la grazia del nume sarebbero stati più potenti del merito di ciascheduno; lo sforzo della volontà sul quale tutta la morale di Budda riposa, sarebbe diventato una chimèra, ed avrebbe cessato d'essere la via che mena al Nirvàna: alla perfezione ed al riposo. Inoltre questo dio unico avrebbe dovuto trovarsi uno stato inevitabilmente in lotta cogli dei delle altre religioni, creando di guerra che avrebbe rese impossibili la tolleranza e la carità.

Così, continua il Burnouf, avvenne nella chiesa cristiana. Fattasi ebraica per la sua teologia, essa fu governata da uomini che, a differenza dei religiosi buddisti, semplici maestri, furono preti, leviti nel vero significato della parola, veri intermediarii fra Dio e l'uomo. Alla carità buddica fu sostituita l'obbedienza alla Chiesa; e questa si trovò di necessità armata in guerra contro tutti i dissidenti. Fu, a suo avviso, per effetto delle dottrine di teologia trascendente, che il cristianesimo latino e greco trattò così duramente gli eretici e gli infedeli, perseguitandoli tutti, dagli ebrei che gli avevano fornita la struttura del suo organismo teologico, ai manichei che rappresentarono l'ultima eco medioevale del buddismo nel mondo cristiano.

Ma, pur seguendo l'esempio del Burnouf, la levatura morale del buddismo può considerarsi, in rapporto coll'azione esercitatavi dai fondamenti teologici cui si collega, per dedurne conclusioni diverse da quelle ch'egli ne trae. Quanto ai principii morali infatti, ed al senso della carità, il buddismo si dimostra nei suoi fondamenti e durante il periodo delle sue origini, non inferiore al cristianesimo; ma la sua manchevolezza metafisica è tale da togliere successivamente efficacia a quegli stessi principii morali, sia facendoli tralignare, sia diminuendo la stessa forza di espansione e di conservazione della fede in cui quei principii brillano come la parte più pura.

Nel campo teologico, il prescindere dalla determinazione dell'idea di Dio apre l'adito alle maggiori stravaganze della mitologia popolare; e infatti il buddismo finì per confondersi quasi dovunque col politeismo. Quanto poi all'efficacia morale ed alla capacità d'espansione, la tolleranza assoluta e completa che rappresenta un ideale perfetto finchè è base d'una dottrina filosofica e d'una morale esclusivamente civile, degenera facilmente nell'indifferenza quando informa una dottrina religiosa. Elevata a dogma di fede, essa mitiga l'attività religiosa dei capi e sfibra del tutto quella delle masse. A quel concetto della tolleranza è dovuto in gran parte, se il buddismo indietreggiò da tanti paesi dove erasi diffuso, e se l'islamismo riuscì a far penetrare, come un cuneo, nella stessa China diciotto milioni di seguaci. Una religione, appunto perchè presume di possedere il vero assoluto, è, nel campo dei rapporti spirituali, un organismo destinato alla lotta; quelle che a tale lotta rinunciano, sono, come il giudaismo ed il parsismo, ruderi maestosi e venerandi di creazioni che non più si manifestano investite d'una missione storica; quelle che, pur non abbandonando la gara, spuntano del tutto le proprie armi, come il Buddismo, possono paragonarsi a quegli organismi delicati, frutti frequenti d'una civiltà antica e progredita, che la perfezione dello sviluppo intellettuale non salva dal soccombere nella lotta dell'esistenza.

Il Mariano bada appunto, nel giudicare della forza morale del Buddismo, sopratutto all'imperfezione che si manifesta

nelle basi metafisiche di quel sistema. Ma, anzichè dedurne soltanto la dimostrazione dei motivi per cui esso ebbe poca virtù di resistere e di conservarsi nella sua purezza originaria, egli vuol dedurne, anche rispetto al merito intrinseco del suo codice morale, un'inferiorità, che non potrebbe riconoscersi rispondente al vero.

Che le premesse metafisiche, delle quali le regole morali dovrebbero essere logiche conseguenze, siano manchevoli nel Buddismo, egli lo ha infatti ben chiaramente dimostrato ; ma ciò non impedisce che la morale pratica del buddismo, considerato nella sua purezza originaria, possa, in quanto è morale individuale, competere con quella del cristianesimo.

È vero che, quanto al modo di concepire il male ed il dolore, apparisce del tutto dimostrata dal Mariano la superiorità del Cristianesimo. Budda formula il problema della religione come quello della redenzione dal male e dal dolore ; ma, nel considerare l'uno e l'altro, ciò che lo arresta è il fenomeno sensibile, senza che s'indugi ad indagarne la cagione. L'essenziale, secondo Budda, è sottrarvisi, sopprimendone del tutto l'oggetto. Riuscito colla meditazione a dominare in se stesso gli elementi della vita, egli gridò : « Così metterò fine al dolore » ; e, pronunciate queste parole, ch'erano, per le generazioni future, un insegnamento ed una promessa, entrò nel Nirvàna dicendo : « Quaggiù nessuna sostanza esiste ; per chi conosce la causa e gli effetti successivi, non v'è nè essere nè nulla ».

L'insegnamento buddista prende dunque le mosse dalla constatazione del male, risolve in un'illusione generale il mondo sensibile, e conclude con un ideale puramente passivo e negativo. Le immoralità stesse vi risultano condannabili sopratutto perchè sono illusioni ed alimentano gli affetti pertinenti all'esistenza, e sono vietate ad un santo perchè lo riempiono di sentimenti umani.

Il pessimismo non trova in tale sistema compensazione, ed è così assoluto da condurre lo spirito od alla disperazione od all'indifferenza. E più probabilmente a questa che a quella. Poichè tutto, secondo il buddismo, è illusione, anche l'amore,

il sacrificio, l'abnegazione; tutto è come l'immagine della luna riflessa nell'acqua; e stato perfetto dello spirito è quello in cui si è nè pensanti, nè non pensanti; in cui si è neutri riguardo alle idee come riguardo all'assenza d'idee. Così la coscienza umana, contemplante se stessa, finisce col divorarsi, e ne deriva logicamente uno stato d'impassibilità contrario ad ogni morale attiva.

Ben a ragione il Mariano presenta, in svantaggioso raffronto col mondo morale del Cristianesimo, questo sistema e le logiche conseguenze che ne derivano. Quello fornisce del male fisico e morale una spiegazione metafisica e teleologica, così che la loro esistenza non contraddice al reggimento divino del mondo. Nel suo sistema il male fisico è condizione del bene: strumento pedagogico per l'esercizio della virtù e mezzo di disciplina per il perfezionamento progressivo dell'umanità. Quanto al male morale, esso vien concepito come esistente in potenza nella libertà morale dell'uomo; e questo si eleva a libertà e moralità solo mediante la consapevolezza del bene e del male. La veduta pessimista resta così nel Cristianesimo subordinata ad una suprema finalità divinamente e spiritualmente ottimista, e tutto il sistema ne risulta moralmente più completo e più fecondo.

Il confronto del Mariano non riesce però del tutto esatto in quanto riguarda la morale pratica individuale. Dalle premesse esposte infatti, nè Budda nè i suoi discepoli deducevano con rigore di logica tutte le esposte conseguenze. Se l'uno e gli altri avessero serbato tale rigore di logica, alle conclusioni del Mariano nulla certo si potrebbe opporre anche da questo punto di vista. In chi non può raggiungere virtù più perfetta del cessar di pregiare la vita, sarebbe pur logica infatti la rinuncia anche ad ogni sforzo per render la vita più dolce; parrebbe superfluo e stolto l'affaticarsi a nobilitare un'illusione destinata a svanire; e più facile e spontaneo l'egoismo impassibile che non la virtù attiva, in una fede che ha per ideale il Nirvana.

Ma la benevolenza attiva divenne pur essa fin dalle origini una parte essenziale del sistema buddista. Essa poteva,

secondo il Caird, trovarvi posto soltanto per effetto d'una nobile inconseguenza. Ciò non è completamente esatto, perchè dal concetto dell'eguaglianza di tutti gli esseri viventi e della fecondità d'ogni esistenza terrena considerata come preparatrice di esistenze future più o meno vicine al Nirvàna, scaturisce anche l'obbligo della benevolenza attiva. Nè questa è, meno della meditazione, un mezzo per affrettare il momento dell'eterno riposo. Ma anche in quel grado di operoso fervore, in cui l'attività della benevolenza può essere giudicata in contraddizione col sistema buddista, tale provvida inconseguenza non mancò nel buddismo primitivo. La imponeva la irresistibile tendenza dello spirito umano verso qualche cosa di più alto della pura negazione; e gli altissimi insegnamenti di Budda, non meno che i sublimi decreti di Azoka, ne fanno testimonianza.

Anche nello sviluppo delle meglio costrutte dottrine religiose, non si deducono sovente da una premessa le conclusioni che parrebbero più naturali. La dottrina della riprovazione parrebbe per esempio derivare necessariamente da quella dell'elezione; l'eresia antinomiana scaturisce, a parere di molti, dalla dottrina della riprovazione; e quella apparisce feconda ispiratrice di licenza e di crudeltà. Pure, la storia del calvinismo dimostra che si può esserne seguaci senza giungere per le vie, che pur sarebbero rigorosamente le più logiche, nè a quelle conseguenze immorali, nè alle opinioni antinomiane, nè alla stessa dottrina della riprovazione (1). Così la morale di Budda e del sistema che porta il suo nome, è, ad onta delle premesse dottrinali che parrebbero opporvisi, una dottrina di benevolenza attiva ed operosa, che impone la pratica della pietà e della carità, e che le indica, colle parole di Azoka, come mezzi di conseguire il bene *nella vita presente e nella futura.*

Fu anzi dopochè i nestoriani o i missionari cattolici ebbero importata fra i buddisti l'idea del purgatorio, trasformatosi fra loro nel *Bardo* o tempo d'attesa fra l'una e l'altra

(1) Macaulay's. Hallam's Constit. History. Saggi. Vol. I, Tauchnitz Edit., pag. 120.

esistenza, e dopochè anche i buddisti ebbero ammessa l'efficacia delle preghiere nell'accorciare quell'attesa penosa, fu anzi allora che l'attività della benevolenza perdette fra loro gran parte delle sue attrattive. Ed ora anche i buddisti più devoti credono che l'osservanza e la pratica dei puri doveri morali, siano fra i più poveri mezzi di salvezza, mentre appariscono loro manifestazioni eccelse della perfezione morale, il meccanismo della preghiera e l'attitudine a dar prove di magia.

In ciò si manifesta la degenerazione del buddismo contemporaneo; ma in quello dei primi secoli la morale individuale si rivela purissima nella sua ispirazione ed intensamente efficace nella sua attività.

Da questo punto di vista le lodi dello Hartmann e del Max-Müller, che del resto è ben lungi dall'attribuire ad influenze buddiste l'origine del Cristianesimo (1), sono del tutto giustificate. Ma nella morale sociale riapparisce l'inferiorità del buddismo. Quando non si tratta più dell'uomo individuo nei rapporti cogli altri individui verso i quali lo attrae il sentimento della fratellanza e il dovere della carità, ma si considera l'uomo come parte d'un organismo sociale e d'uno svolgimento storico, cooperante in quello al compimento di questo sulla terra, allora il Buddismo non regge più al paragone col Cristianesimo. Quell'attività e quella fede che non possono associarsi con un concetto del tutto pessimista del mondo e della vita; quella ricerca di fini terreni, conseguibili coll'opera non interrotta di molte generazioni, che è incompatibile con una dottrina spregiante come illusione tutto quanto esiste; si agitano senza posa fin dalle origini nell'àmbito delle società cristiane, ma non v'è provvida inconseguenza che riesca ad evocarle con opera efficace e duratura nel mondo buddista.

In modo molto più assoluto apparisce trascurata come inutile nel bramanismo ogni lotta contro ciò che esiste. Quanto vive nel creato è l'Eterno incarnato nell'universo; quanto esiste nello Stato è l'Eterno incarnato nella società; perchè si tenterebbe una inutile lotta contro le manifestazioni di quell'essenza divina,

(1) Max-Müller, *Christianity and Buddhism*, *New-Review*, — January 1891. London, Longmans pag. 67.

della quale noi pur siamo altrettanti riflessi? Perciò l'India passò pazientemente di conquista in conquista; « matière patiente, come dice il Quinet, dans la main de son Dieu, sa condition naturelle est de ne s'appartenir jamais ». La famiglia vi è assorbita nel suo capo, questo nella casta, la casta nella essenza divina, immensità nella quale tutto si perde, si sommerge e scomparisce.

Il Buddismo che prende le mosse da un principio in parte diverso da quello del bramanismo, giunge a conclusioni contrarie da quello in quanto riguarda la morale dell'individuo, la concezione della fratellanza e la pratica della carità. Ma le sue conclusioni non sono molto diverse da quelle del Bramanismo, in quanto si riferiscono alla morale sociale, o, per parlare più esattamente, all'attività e fecondità sociale dell'azione dell'individuo. Esso, a differenza dal bramanismo, che compenetra il suo Dio in ogni cosa, lo distingue e lo elimina da tutte le cose esistenti; Dio, nel suo sistema, è assente dal creato; le cose esistenti non *sono* confuse, ma *tendono* a confondersi con quello, quando saranno uscite dai limiti dell'esistenza; al di là di quei limiti sta pertanto il bene, al di qua il male e l'illusione, e tutta la nostra vita, tutto quanto noi possiamo concepire, non è altro che un immenso purgatorio.

Quanto al modo di considerare le cose, il sistema buddista è dunque il più completo trionfo del pessimismo; quanto allo stato d'animo che da quella persuasione risulta, esso è ispiratore d'un mistico quietismo cui l'uomo s'abbandona nell'attesa che l'illusione svanisca e che il mondo, fonte d'ogni dolore, cessi d'esistere per lui. Nel seno d'una tale dottrina e ad onta d'un tale stato d'animo, possono svolgersi e sublimarsi il sentimento e la pratica della carità. La fratellanza nel dolore e la promessa dell'identico fine, devono indurre infatti tutti i viventi ad amarsi; l'uomo virtuoso e caritatevole prepara colle proprie azioni in questa vita la serie delle migliori esistenze future e la finale distruzione d'ogni esistenza; non gli manca dunque all'esercizio della virtù nemmeno l'impulso del premio dopo la morte. Ma quale impulso potrebbe trovare il buddista ad una attività sociale coordinata a fini

storici e civili? Come potrà esso attendere con sollecitudine preponderante ai perfezionamenti della vita materiale? Come concepire e pregiare adeguatamente una missione storica che ad un popolo sia dato esercitare, nel corso dei secoli, su larga parte del mondo? Come partecipare a tutte quelle varie manifestazioni d'attività intellettuale e pratica che presuppongono un elemento di bene operante nel mondo, l'uomo vivente nell'umanità, le generazioni nella storia, e l'umanità fornita d'una missione che debba realizzarsi *nel mondo,* non già coll'uscire dal mondo e dalla vita? Come sarà possibile allora, domanda il Mariano, una virtù che sia energia produttiva di bene universale, ed entusiasmo efficace per i fini dell'umanità?

Sotto questo punto di vista anche il Sénart, che pure analizza gli elevati insegnamenti morali del buddismo e riconosce la purezza della sua carità, non dubita di dichiararlo inferiore al Cristianesimo. « Nato da una concezione un po' fiacca della vita, ispirato da una specie di scoraggiamento che pur non è privo di dolcezza, il buddismo non potrebbe essergli paragonato nè per la profondità dell'azione, nè per l'impulso fecondo impresso al pensiero ed al progresso degli uomini ».

Perciò la missione storica del buddismo si manifesta tanto più povera di quella del Cristianesimo. Popoli della medesima origine, come i persiani, gli indiani del nord e gli europei, attraversando le vicende della storia, gli uni islamiti, gli altri buddisti, gli altri cristiani, dimostrarono eloquentemente, coi risultati delle rispettive civiltà, la pratica applicazione di quel confronto. Il carattere negativo dell'ideale buddista non impedisce la dottrina e la pratica più sublime della carità, ma si traduce nel corso dei secoli in sterilità storica, mentre l'ideale umano attivo e positivo del Cristianesimo, si manifesta esuberante di storica fecondità. E come la manchevolezza dei fondamenti metafisici, lasciando lo spirito insoddisfatto, ed aprendo l'adito alla successiva degenerazione politeista, contraddistingue l'inferiorità del buddismo nei suoi fondamenti dottrinali; così l'ideale negativo e la conseguente sterilità storica ne dimostrano l'inferiorità nelle sue applicazioni alla vita.

VI.

## Espansione ed influenza del Buddismo

Una conoscenza abbastanza esatta, così del buddismo dottrinale e letterario, come di quello effettivamente praticato fra i seguaci di Budda, non si diffuse in Europa prima del nostro secolo. Quando l'influenza europea cominciò ad affermarsi in India, già da lungo tempo n'era stata espulsa la dottrina di Budda, e fu soltanto nel principio di questo secolo che gli inglesi, estendendo le proprie conquiste, entrarono in rapporto con popoli buddisti al sud mediante la conquista di Ceylon, e al nord assoggettando i paesi adjacenti alla catena dell'Imalaya.

La condizione religiosa dei nuovi sudditi, non venne allora studiata o fatta studiare dai dominatori brittannici, con maggior cura che non si fossero data prima a Ceylon quelli olandesi. Regola assoluta d'un governo inteso, come quello, a fare sopratutto una politica commerciale, era la più completa e indifferente imparzialità in argomento di religione. A che tentar di conoscere la fede di popoli che non si avea lo scopo di convertire? Ciò poteva interessare agli studiosi; ma troppo lontano era il campo delle ricerche, cui nessun incoraggiamento veniva dato dal governo. La politica inglese fu pertanto in quelle regioni la più perfetta antitesi della politica spagnuola alle Filippine. Mentre qui si fece dai conquistatori anzitutto una politica religiosa, moltiplicando nel territorio chiese e conventi, nell'India i missionarii non ottennero, se non con fatica, che i loro sforzi individuali di propaganda non venissero intralciati. Si giunse, quasi fino alla metà del nostro secolo, a decorare, per opera dei governatori, i templi degli dei, a provvederli di danzatrici, a dorare e ristaurare gli idoli, a concedere ai pellegrini la scorta di guardie d'onore, e ad offrire perfino oblazioni sugli altari. E tanto avveduta si giudicava tale politica, che, anche quando Lord Ellenborough volle cele-

brare colle solennità più pompose il ristauro delle porte d'un tempio a Somnauth, la camera dei comuni respinse una mozione di biasimo che il deputato Smith aveva proposta e che Macaulay aveva eloquentemente difesa.

Quanto più incontrastato era dunque il dominio delle religioni locali, tanto meno favorito ne era lo studio da parte dei dominatori. Qualche nozione ne riferivano, e n'avevano riferito anche molto tempo prima, i missionarii ; ma le loro notizie, talora appariscono evidentemente inesatte, talora alterate nel commento dall'esclusiva preoccupazione del loro scopo. Così, p. es., sul finire del secolo scorso, le relazioni dei missionarii cattolici francesi, pubblicate sotto la direzione dell'Aimé Martin, attribuivano all'India due millioni di cattolici e dieci milioni di protestanti, mentre ora, dopo un certo successo progressivo delle missioni, il numero totale dei cristiani non vi arriva ai due millioni ; e due millioni di ebrei, mentre non ve ne sono ora che 12.000.

Nel tempo stesso, dando notizia delle varie sètte, si perdeva del tutto di vista il concetto panteistico del bramanismo, e si definiva il buddismo come « la riforma d'un prete indù che volle distruggere il governo teocratico, abolire le caste, ed eliminare il culto degli idoli ».

Del Tibet si hanno molte notizie, anteriori al nostro secolo, fornite dai missionarii cattolici. Ma questi o moltiplicano, come quelli che scrivevano dalla China, i dati relativi ai successi da loro conseguiti, a scapito di quelli relativi alla religione dominante, o trascurano lo studio obbiettivo di questa, per fermarsi alle analogie esteriori. Ad esempio il padre Desiderî, scrivendo da Lassa il 10 Aprile 1716 al padre Ildebrando Grassi, notava, circa la religione, questo soltanto : che i Tibetani chiamano Dio col nome di Kuniok, e palesano una vaga idea della Trinità ; che usano una specie di rosario, e adorano un redentore, *Urghien*, nato da un fiore ; che nelle loro chiese si vede un altare coperto da un paravento, e che in mezzo all'altare v' è una specie di tabernacolo dove *Urghien* risiede. Circa i religiosi o *lama*, quel missionario riferiva che

portano un abito diverso da quello dei secolari, hanno la tonsura come i religiosi cattolici, e sono obbligati al celibato; e la curiosità dimostratagli dal re e dai principi, gli dava argomento a conchiudere che « i tibetani erano molto disposti a gustare le verità cristiane ».

Ognuno vede che tutte queste nozioni non danno, di che cosa il buddismo sia, nemmeno il più vago concetto. L'Europa cominciò a conoscere veramente il buddismo, solo allorquando i governatori inglesi cominciarono a studiarne con interesse nelle residenze rispettive, la pratica contemporanea e quando le loro ricerche, a cominciare da quelle di Brian Houghton Hodgson residente alla corte del Nepaul, diedero modo agli studiosi di studiarne le fonti. La traduzione del « Loto della buona legge », impresa da Eugenio Burnouf, iniziò la serie di quelle ricerche che rivelarono all'Europa i primi fondamenti dottrinali del buddismo, mentre le più esatte relazioni di viaggiatori e di missionarii ne facevano appieno conoscere lo sviluppo e l'indirizzo contemporaneo.

Tali nuovi documenti che rendevano determinata una dottrina nota prima poco più che di nome, e che, alle analogie estrinseche già notate, altre ne aggiungeva di più intime e sostanziali, furono per l'Europa una rivelazione, e su non pochi pensatori europei esercitarono una potente attrattiva. I pessimisti trovarono una piena rispondenza al loro sistema nelle intuizioni del buddismo: quegli increduli per ragionamento, che pur si conservano mistici per istinto, credettero trovare il miglior rifugio in quel principio d'auto-redenzione che fa d'ogni uomo, senza possibilità d'interventi supremi e senza bisogno di mediatori, l'artefice della propria vita futura; gli studiosi ecclettici, attratti dal fascino di mitezza del buddismo, e dallo stoicismo del suo codice morale, ma pur non emancipati dall'impero del soprannaturale cristiano, sognarono una fusione delle due fedi che si completassero e che, confluenti maestosi, traessero lo spirito umano, fra rive egualmente fiorite, al gran fiume della felicità; infine quei seguaci della ricerca positiva e della rigida critica religiosa, che associavano

alla naturale diffidenza del soprannaturale, il bigottismo esclusivo delle tradizioni puramente ariane, viddero nel buddismo il mezzo di conservare all'Europa la morale cristiana, eliminandone il concetto semitico della divinità. E tanto più questi ultimi si sentivano attratti verso il Buddismo, inquantoché lo ponevano, in termini troppo vantaggiosi, a raffronto col Cristianesimo. Mentre infatti essi deducevano la dottrina buddista cui rendevano omaggio, dai testi antichissimi che ne danno l'espressione più pura, giudicavano poi del Cristianesimo dal cattolicismo quale il volgo lo pratica e lo comprende, attingendo così d'una religione, nelle più alte produzioni filosofiche, regole che, nella massima parte, i fedeli contemporanei nè comprendono nè osservano più, e dell'altra giudicando i dogmi e le regole dalla pratica di quella classe più rozza della società ch'è la meno atta a comprenderli.

Si diffuse così, fra le classi colte ed eterodosse di qualche società cristiana, una certa tendenza buddista che, manifestata da prima nell'indirizzo filosofico di varii scrittori, e contenuta nei limiti di una vaga ed inoperosa simpatìa, non tardò a trovare anche un'affermazione collettiva ed un'esplicazione più efficace.

Nel 1875 venne fondata da pochi amici, riunitisi a tale scopo a Nuova York, una « società teosofica ariana », che proponevasi di conservare dal canto suo e di patrocinare presso gli altri, la neutralità nelle lotte religiose, affermando la libertà dello sforzo individuale verso la scienza e la virtù. Suo ideale era la pacifica unificazione delle varie fedi, che, identiche nell'origine filosofica, avrebbero contribuito al patrimonio comune con quegli elementi soltanto che sono essenziali ai bisogni spirituali dell'uomo; e sua missione immediata era il tributare, mediante la diffusione delle ricerche d'ogni maniera, il maggior culto possibile alla verità.

Un anno appena dopo la sua fondazione quella società, abbandonato l'appellativo di *ariana*, avea cominciato a diffondersi altrove. Più tardi essa trasferiva la sede centrale da Nuova York a Madras; e, da quel momento, tanto rapida ne

divenne la diffusione, da raggiungere nel 1888, 158 ramificazioni, 96 delle quali nel solo impero indiano. Dovunque essa si propose « di riparare ai danni prodotti dall'allontanamento d'un numero sempre maggiore di uomini dalle chiese stabilite nei rispettivi paesi, trovando un'espressione diversa e superiore, al sentimento imperioso e rinascente della religiosità. La sua azione tende pertanto a combattere il materialismo, a rafforzare il sentimento religioso associando a tale scopo uomini d'ogni razza alieni dallo spirito di sêtta, ed a proclamare dovunque la fraternità universale del genere umano senza distinzione di razza, di confessione, di sesso o di colore ».

Chiunque domanda l'ammissione al sodalizio deve prômettere di concedere sempre agli altri la tolleranza che invoca per sè; ma siccome, fatta eccezione dall' obbligo della carità universale, egli non sarà astretto nè ad una determinata condotta politica, nè ad una propaganda settaria, così nessuna inchiesta vien fatta dal sodalizio circa le sue opinioni religiose. Lo spirito della società è dunque buddista nel senso originario della parola; essa non rappresenta una religione, ma il tentativo di trovare un succedaneo alle varie religioni; e tende ad una riforma non dogmatica ma morale, che, senza preferire esclusivamente veruna credenza, a tutte renda possibile coesistere e convergere nell'immensa cerchia della sua carità comprensiva. Con questo fine essa promuove lo studio comparato delle religioni, sopratutto in quelle parti della loro dottrina che danno l'ultima spiegazione dei simboli, proponendosi così di dimostrare come le fedi apparentemente più diverse possano ridursi alla medesima base elementare. Tale scopo s'erano già proposti gli antichi missionarii buddisti quando si dedicarono allo studio esoterico ed ermetico delle varie religioni asiatiche. Così essi riuscirono a far penetrare, nella varia parvenza di quelle fedi popolari, l'identico spirito buddista; ed analoga è la missione assunta dalla società teosofica nel mondo contemporaneo con iniziativa ardita e, come dice il Burnouf, quasi inattesa.

Ma, se tale movimento era inatteso, non può dirsi che fosse

del tutto impreparato. Poichè, fin dalle sue origini, il Buddismo aveva manifestata la tendenza ad espandersi, ed avea ripetutamente tentata un'espansione in Occidente; e la società europea, dal canto suo, si mostrò ai nostri giorni, forse più che in ogni altra epoca, predisposta ad accogliere senza sfavore, se non il buddismo, una dottrina ispirata da taluno dei suoi ideali.

La storia del buddismo nei paesi vicini a quello della sua origine, è testimonianza eloquente della sua forza d'espansione e della sua virtù di adattamento. Aiutata dalle vicende politiche, sopratutto da quelle succedute all'invasione d'Alessandro, quella dottrina si diffuse dapprima al nord ed all'occidente, per vincere poi prove che parevano più difficili, ad oriente e a mezzogiorno delle sue prime sedi. Allora si compirono, sia per spontanea degenerazione, sia per adattamento alle antecedenti costumanze locali, quelle modificazioni che fecero precipitare il culto dei buddisti nelle abbiezioni dell'idolatria. Allora la persona di Budda fu circonfusa di miti fin dalla nascita. Lo si immaginò, appena vista la luce, nell'atto di esaminare, assiso sopra un Lôto, i quattro punti dello spazio, e d'annunciarsi, considerando i milioni di mondi, gli dei e gli uomini, venuto a salvare tutti gli esseri ed a versare su tutti la pioggia che cade dalla gran nube della legge. A tale annuncio si narrò che un fremito corresse per tutto il creato; lo spazio s'era riempito di fiori; una luce intensa avea vibrato nell'universo e le cattive passioni erano fuggite dai cuori umani, mentre un'armonìa di danza s'udiva dovunque. Si moltiplicarono allora le statue di Budda e furono adorate come le immagini di un nume; al suo culto s'aggiunsero in molti paesi i culti particolari dei numi e dei genii locali; e il servizio divino, celebrato dal sacerdote leggendo preghiere interrotte dalla musica davanti all'altare circondato di statue e carico d'ornamenti, dimostrava che in alcuni paesi l'antica fede, diffondendosi, s'era snaturata; e che il buddista non procedeva più senza bisogno d'intermediarii alla conquista della propria salute. Così il buddismo si diffon-

deva e diffondendosi s'adattava, sia pure trasfigurandosi, agli ambienti più diversi.

L'adattabilità e l'efficacia che il buddismo, tuttochè a danno della sua integrità, seppe manifestare, apparirono mirabilmente, supratutto nella conversione del Tibet, della China, e delle popolazioni mongole del Nord. Nel Tibet, dove la dottrina è restata più immune che altrove da quelle degenerazioni, essa pur conserva le traccie, o per lo meno manifesta somiglianze, con qualche antica ed estinta eresìa cristiana; e mentre in qualche altra regione conservò l'indole originaria di religione che prescinde dall'idea di Dio, nella China, più che altrove, si adattò a coesistere col nativo politeismo.

L'*impero celeste* trovavasi infatti per più rispetti predisposto ad accoglierla. Era il solo paese dove le doti dell'intelligenza fossero oggetto di una sanzione ufficiale, e dove, al merito constatato si riconoscesse un titolo al governo dello Stato; ed era abitato da una popolazione che la dolcezza dei costumi rendeva eminentemente accessibile a una dottrina ispirata dalla pietà e dalla mansuetudine. Ma lo stesso popolo era anche rozzamente politeista. La rigida ed iconoclasta religione nata nell'India, non affrontò quel politeismo, combattendolo, ma compenetrandolo, e riuscì a trasformarlo, mentre così trasformava ed in parte guastava anche se stessa. In tal guisa, pur perdendo della primitiva purezza e della nativa idealità, essa riusciva a diffondere in una società d'indole del tutto positiva, quel misticismo che doveva al genio speculativo ed idealista dell'India. E perseverando in tale paziente ed efficace indirizzo di adattamento esteriore e di azione sostanziale, essa riusciva a modificare il carattere dei barbari del nord e dell'est, ne mitigava i costumi, ne sublimava l'ideale, e dava una nuova e duratura impronta a tutta la storia dell'estremo oriente.

Nè, coll'eliminazione del buddismo, scomparve del tutto dall'India stessa l'operosità dello spirito che lo informava, o l'irrequieto malessere delle coscienze che ne avea reso desiderata e, nel principio, fortunata la riforma. Il Dijainismo, che

ancora vi sussiste, è pure una setta formatasi ad imitazione della religione esiliata. I Dijaina, ad imitazione dei Budda, sono creduti succedersi ad intervalli di otto millioni di anni; l'ultimo sarebbe stato Mahavíra, contemporaneo di Budda, che sarebbe nella serie il ventriquattresimo. Anche i seguaci di questa sêtta, come i buddisti, negano l'autorità dei Veda, rifuggono dai sacrificii, credono che il bene presente e futuro dipenda unicamente dalle opere, ed hanno orrore delle sofferenze inflitte a qualsiasi essere vivente. Ma mentre quanto alle dottrine fondamentali, si avvicinano a Budda, quanto al culto esteriore essi degenerarono in una imitazione del bramanismo, colle cui cerimonie si vennero a poco a poco riconciliando nei loro templi, dove le statue dei ventiquattro Dijaina son fatte oggetto d'idolatria.

Che poi persista in India quello stato di malessere che v'aveva aiutata da principio la diffusione del buddismo, e che, indipendentemente dall'una o dall'altra preferenza, allontanava gli spiriti dalla religione dominante, lo provano la fortunata diffusione della religione islamitica, e il prodursi di nuove sêtte nel seno dell'induismo. Se non che, per effetto delle nuove influenze entrate in campo durante gli ultimi secoli, e sopratutto dell'islamismo, del cristianesimo, e della coltura europea, in queste sêtte più recenti, o non si vede del tutto l'impronta buddista, o non la si riscontra così manifesta come nelle sêtte più antiche.

Gli *shiks*, per esempio, che ammontano in India a circa due millioni, s'ispirano piuttosto al monoteismo mussulmano, ripudiando il culto della divinità indù e l'adorazione delle immagini, ed adorando un essere supremo, cui direttamente innalzano voti e preghiere. Essi ripetono la propria origine da Nanak, riformatore del sedicesimo secolo, e da Gurù-Govind-Singh suo successore, e si riconoscono discepoli (sanscritto: sishya = discepolo) dei capi o *gurù* che son succeduti a quei primi fondatori. Fra loro, come fra i buddisti, non esistono le caste; i fedeli vengono ammessi nella chiesa mediante il battesimo; mantengono la dottrina indiana della metempsicosi; fanno,

come i maomettani, un obbligo religioso del valore in guerra, e dimostrano il rispetto per la propria bibbia con atti d'adorazione.

La riforma più recente tentata nel bramanismo, s'ispirò invece principalmente a concetti cristiani. Ne fu iniziatore Rammohùn Roy, dotto indù della casta dei bramani. Nato nel 1774 a Rhadanagar nel Bengala, provò, fin dall'adolescenza, orrore per l'idolatria indiana, contro la quale pubblicava un opuscolo all'età di 16 anni. Completò poi gli studi approfondendo a Benares la dottrina bramanica e nel Tibet quella buddista, e finì per convincersi e per sostenere che la religione vedica è essenzialmente monoteista, sicchè combattendo l'idolatria ed esaltando il monoteismo, egli era persuaso di ricondurre alla purità delle origini la religione del proprio paese. Con tali intendimenti formò nel 1816 a Calcutta una società monoteista; ma, scioltasi questa, egli modificò alquanto le proprie dottrine, e quantunque non abbia mai voluto adottare il Cristianesimo, pure si accostò notevolmente ai principii dell'unitarismo cristiano. Nel 1828 fu organizzato da lui un nuovo servizio religioso, ed il 23 Gennaio 1830 l'antico bramino fondava il *Brahmu Somaj* o «Chiesa del solo Dio», con culto semplicissimo cui sono ammessi a partecipare i seguaci d'ogni fede. Nel 1833, mentre trovavasi in Inghilterra quale ambasciatore del re di Delhi, il fondatore moriva a Bristol; ma la società ch'egli aveva formata gli sopravisse, e s'organizzò come nuova religione, provvedendo anche all'invio di missionarii, e, colla scelta della Domenica quale giorno festivo, vieppiù avvicinandosi al cristianesimo. Finora non può certo dirsi che le abbia arriso un grande successo; una diffusione valutata a migliaia d'aderenti è ben poco in un impero di duecentocinquanta milioni d'abitanti; pure non è fatto del tutto trascurabile, che nei sessant'anni della propria esistenza, la nuova confessione abbia potuto far sorgere in India 178 chiese monoteiste. Che poi, quantunque il buddismo abbia avuta una parte d'influenza nell'ispirarla, le sue tendenze siano special-

mente cristiane, risulta anche dalle numerose conversioni dei suoi seguaci al cristianesimo.

La storia delle tre sètte indiane cui ho accennato: i Dijaina, i Shiks, ed i Bramoisti, merita d'essere meditata, perchè qualche criterio di giudizio se ne può dedurre circa l'attuale virtù d'espansione efficace del concetto buddista. Questo apparisce, nella più antica fra quelle, come eslusivo principio informatore, e può dirsi che, per essa, lo spirito del buddismo abbia continuato a vivere nel continente indiano anche dopochè non vi esistette più una religione di questo nome. Nel movimento religioso dei shiks, come anche in quello dei bramoisti, l'impulso, le aspirazioni e taluna delle applicazioni sociali, sono analoghe a quelle del buddismo; ma la essenza della dottrina e l'indirizzo dell'organizzazione sono, nel primo caso islamitici, nel secondo cristiani. Il che parrebbe provare che la virtù d'espansione del buddismo cede quand'esso trovasi in contatto coll'espansione d'una religione monoteista. La sua operosità spirituale non svanisce del tutto, e la storia dell'India lo prova; il suo spirito ed il suo insegnamento danno, a molte cause di malcontento, rilievo ; trovano un'espressione per molte aspirazioni ; additano allo spirito un ideale e mantengono le coscienze in uno stato di fermento; ma, giunto a questo punto ed esaurita quest'azione negativa, non è più il buddismo che s'impossessi definitivamente delle coscienze; un'altra fede più assoluta, più determinata ed esclusiva ne occupa il posto, ed esso, ch'ebbe tanta parte nel preparare le condizioni spirituali necessarie al trionfo di quella, s'appaga allora di poter in parte modificarla insinuandole taluna delle proprie dottrine morali o delle proprie considerazioni del mondo e della vita.

In questo senso ed in questi limiti può dirsi antica l'influenza del buddismo anche in occidente. Le conquiste di Alessandro e gli Stati da lui fondati ai confini dell' India, crearono, durante un notevole periodo di tempo, un rapporto costante fra le ultime ramificazioni della potenza e della civiltà greca e i popoli nordici della penisola indiana. Il principe che, raccogliendo un esercito, arrestava il conquistatore macedone alla frontiera

dell'Indo, era avo di quell'Asòka, che doveva, colle missioni pacifiche, moltiplicare i rapporti fra la civiltà greca e quella indiana. E mentre i Greci trasmisero all'India la conoscenza delle monete, delle costruzioni in pietra e della scrittura; alle missioni indiane presso i Seleucidi ed i Tolomei, che fecero penetrare la conoscenza del buddismo nel mondo greco-romano, fu dovuta in gran parte quella fusione di dogmi religiosi e di sistemi filosofici che caratterizza la fine dell'antichità.

Frattanto le idee buddiste erano penetrate in Persia dove, quantunque non avessero trasformato il Mazdeismo, vi avevano lasciato traccie della loro influenza. Dalla cattività persiana gli Ebrei riportarono idee persiane, come l'istituzione rabbinica, ed idee buddiste, come la determinata aspirazione messianica ed il concetto indiano dell' incarnazione; e, un secolo dopo il regno di Azòka, gli essèni ed i terapeuti erano in Egitto ed in Palestina il prodotto di quell'innesto buddista sul tronco giudaico. Fu quell'influenza, secondo il Burnouf, che ajutò lo svilupparsi della sinagoga, luogo di riunione e di preghiera, diverso dal tempio, luogo di sacrificio; che sostituì il sacerdozio universale, indicante una selezione d'uomini religiosi, all'ordine dei leviti che rappresentava la funzione religiosa d'una casta; e che persuase a sostituire al sacrificio sanguinoso le meditazioni sulla legge divina.

L'influenza buddista non riusciva però ad eliminare dal giudaismo nè l'autorità della Bibbia, nè l'adorazione d'un Dio personale; e perciò, mentre è incontrastata una certa azione del buddismo sugli Ebrei, non si potrebbe d' altronde parlare della sua trasfusione tra loro. E lo stesso deve dirsi considerandone i rapporti col Cristianesimo. Che qualche pallido riflesso della remota influenza buddista, qua e là vi apparisca, non si potrebbe negare; ma il buddismo, benchè più volte ne abbia fatto il tentativo, non riuscì mai a penetrarvi e ad ispirarlo. Le dottrine dei primi secoli che, con tanta varietà di nomi e di particolari, a quello più o meno s'ispiravano, furono considerate sempre come eresie; e tanto più certamente fu tale, dopo il concilio di Nicea, ogni dottrina che non corrispondesse alla determi-

nata credenza in un Dio personale. Pure la tendenza buddista, sempre rinascente, non si diede per vinta, e i *manichei,* la cui origine si collega ai primi tempi del cristianesimo, organizzatisi in Persia nel terzo secolo sotto questo nome, pure riconoscendo la missione redentrice di Cristo, fondevano insieme col cristianesimo, il dualismo persiano e le dottrine di Budda. Esercitando nelle missioni quell'ardore e quella tenacia di cui trovavano, nelle varie tradizioni cui si collegavano, un duplice esempio, si diffusero in Europa, in Asia e in Africa, resistettero a feroci persecuzioni, e la loro dottrina, distrutta alfine nell'impero d'Oriente, ricomparve in Occidente coll'eresia degli Albigesi.

L'attuale tendenza alla diffusione del buddismo nei paesi cristiani, non è dunque senza precedenti, ma rappresenta il più recente di quegli sforzi d'espansione verso l'Europa, la cui origine è tanto antica quanto il buddismo stesso. I nuovi buddisti differiscono poi fra loro per ciò: che, mentre gli uni (ed in parte anche la società teosofica) vorrebbero fondere nel buddismo le altre fedi, rinnovando il tentativo degli antichi manichei, altri, con obbiettivo molto più assoluto ed esclusivo, vorrebbero sostituirlo alle altre religioni esistenti, o prepararne nelle coscienze il successore di quelle che vanno scomparendo.

La prima tendenza che non è senza esempio di esecuzione nel passato, potrebbe condurre nell'avvenire, non già a fondere tutte le religioni esistenti, ma a promuoverne una di più. La sostituzione del neo-buddismo alle altre religioni apparisce poi ben poco probabile in quanto si riferisce al buddismo ideale, e, quanto a quello reale, tutt'altro che desiderabile. La religione che ora si pratica nei paesi buddisti, è infatti ben diversa da quel connubio della scienza col misticismo, e colla poesia, che gli attuali buddisti esoterici tendono a divulgare con questo nome. Come troppo spesso l'attuale filosofo buddista d'oriente differisce dal suo confratello inglese per la volgarità della mente e il sudiciume della persona, così l'uno discorda dall'altro nell'interpretazione dei medesimi testi; e l'uomo

del popolo non è, in quasi tutto l' estremo oriente, che un ostinato pagano che confonde e snatura ogni concetto tradizionale di Sakiamùni e del Nirvàna. Il Graham Sandberg, che ha studiate nell'estremo oriente le condizioni spirituali del popolo, afferma che questo considererebbe ogni insegnamento del buddismo esoterico, non già come omaggio reso ad una fede cara al suo cuore, ma come cosa nuova e del tutto stravagante. Soltanto a Ceylon la religione realmente praticata ha qualche punto di contatto col nuovo buddismo degli scrittori europei, ma ciò dipende dall'avere i singalesi permesso che, durante questo secolo, la vecchia fede venisse loro nuovamente insegnata da menti foggiate dalla tradizione e dal pensiero cristiano (1).

La società europea è infatti, per tradizioni e per coltura, una società così essenzialmente cristiana, che, anche chi abbia eliminata dallo spirito la vecchia fede, non può immaginare un eroe religioso od un Dio, senza dotarlo inconsciamente di qualità e d'attributi ormai associati in modo indissolubile col tipo spirituale cristiano. Così avvenne, come nota il Sandberg, che i traduttori europei dei testi indiani abbiano creduto di rendere il significato d'espressioni originali, usando termini che hanno un significato ed accennano ad un sentimento del tutto diverso da quelli del testo, e che, volendo trovare un nesso in libri che ne sono privi, ne abbiano completata e talora creata del tutto la logica sostituendola alla mancanza di logica degli autori, dando così valore e proporzioni di rifacimento alla interpretazione europea della filosofia orientale. A questa pertanto viene attribuito sovente nelle versioni un significato corrispondente allo spirito cristiano ; ma è appunto questo il significato che l'autore ed il lettore buddista durerebbero maggior fatica a comprendere. In tal guisa venne creato il Budda moderno ; i nuovi convertiti europei lo assimilarono nella sublimità del carattere al Cristo della loro vecchia fede; e ne uscì un ibrido

(1) Sri-Svangala, superiore del monastero di Kandy, giudicava, conversando col Chevrillon, che per il loro positivismo, la loro psicologia e la loro morale, i pensatori occidentali siano ora molto vicini alle dottrine di Budda. — André Chevrillon, Dans l'Inde, *Revue des Deux Mondes*, 1 gennaio 1891.

essere mistico, un Cristo-Budda, come lo definisce lo stesso autore, che apparisce ingegnosamente composto, ma che non ha mai esistito.

Se dunque gli stessi buddisti moderni d' Europa sentono il bisogno di prescindere dal buddismo ora praticato nell'estremo oriente, per ricorrere alle pure fonti della sua dottrina antica, che, alla lor volta, essi alterano nell'interpretarle, è chiaro non essere punto col buddismo praticato ai nostri giorni che si possa presumere di soppiantare il Cristianesimo. Ridotta alla condizione d'idolatria, la religione del Tibet e della China, non potrebbe vincere una fede che la storia dimostrò sempre vittoriosa del paganesimo; e, se pur, con esempio nuovo, vi si potesse riuscire, gli amici della civiltà non dovrebbero certo rallegrarsene.

Ma quello che si vorrebbe diffondere in Europa, è il buddismo puro, originario, quale risulta dai testi; o, per parlare più esattamente, quello risultante dalla libera interpretazione che, dei testi antichi orientali, danno alcuni studiosi contemporanei d'Europa e d'America. Questi, dopo avere, sotto l'aspetto morale e non dogmatico, cristianizzato il buddismo, vorrebbero additare il buddismo, così trasformato, come ideale ai popoli cristiani. La loro dottrina, secondo ne attesta uno dei seguaci, il St.-George Lane Fox, dovrebbe poggiare tutta sulle massime fondamentali: non essere l'assoluta autorità una forza esteriore, ma bensì una interna efficacia del nostro animo; e non essere il fatto se non che relativo, e la sua constatazione una parvenza che illude in maggiore o minor grado tutta l'umanità. Secondo tali principii, poichè l'essere assoluto, l'unità del tutto, non può dirsi *esistere*, ma *sussistere*, tutti i fenomeni sono soggetti al regno della legge, o, in altre parole, sono dipendenti da un ordine vero e naturale di mutua relazione; e tanto più altamente si vive quanto più completamente si segue questa legge della vita e si prescinde dagli aspetti più bassi dell'esistenza. Allora l'armonia della vita risulta dal coordinamento di quella trinità che è; il conoscitore, la conoscenza e la cosa conosciuta.

Ma poichè, mentre ogni essere umano è soggetto alla stessa legge generale della vita, pur gli individui differiscono sensibilmente fra loro nella complessità della loro composizione, la vita umana si distingue in cinque sfere di esistenza, variabili, nella rispettiva qualità spirituale, dal rozzo al sublime. La *personalità* è dunque un'aggregazione delle potenzialità e delle affinità appartenenti a questi cinque stadii (skandlas), tenuti insieme dal *desiderio della vita.* Fra queste varie sfere d'attività si agita e muta l'esistenza umana. I nostri desiderii e timori sono infatti fuori del nostro dominio e s'alternano irresistibilmente finchè non diventiamo pienamente conscii del nostro destino; l'*io* è un'illusione e soltanto il saperlo sottrae l'uomo al dolore.

Scopo supremo della vita dovrebbe essere dunque quello di armonizzare gli opposti desiderii, interessi ed aspirazioni, riducendo tutto sotto il controllo del *Volere* unito alla *Suprema Ragione,* e giungendo così a *conoscere* la propria natura ed a dominarla. Il conseguimento di tale scopo è reso molto più facile dalla meditazione delle quattro nobili verità di Budda che riguardano la sofferenza, la sua causa, l'emancipazione dal dolore, e la via per pervenirvi. Dopo avere riconosciuto che ogni forma di vita implica dolore, e che questo si collega con ogni atto di separata esistenza individuale, e che causa prima del dolore è il desiderio di conservare la vita individuale separata, è logico insegnare che quando la vera armonìa sia stata raggiunta, quando l'amore universale abbia sopraffatto ogni desiderio egoista, allora soltanto cessa il dolore e comincia il Nirvàna, cioè «la perfetta pace che eccede ogni intelligenza». I modi di raggiungere tanta perfezione di pace e d'armonia, formano tutti insieme il *cammino* o, per usare la terminologia cristiana, la *via di salvazione.* Prima di tentarla, è necessario che il cuore sia purificato (santificazione equivalente al battesimo), e che lo spirito sia illuminato (azione equivalente al dono dello Spirito Santo) (1).

(1) St.-George Lane fox. The Neo-Buddhist movement, nel *Time* edited by E. Belfort Bax. — Giugno 1890, London-Swan Sonnenschein, p. 601.

Ad un rinnovamento così assoluto non è dato di compiersi se non gradualmente, ed anche una serie di molte vite può esser necessaria perchè si completi. A conseguire quel fine devono, parlando il linguaggio comune, superarsi molti penosi cimenti e sopportarsi molte sofferenze fisiche e mentali. Chi è abbastanza compreso dello spirito nuovo, da risolversi a fare uno sforzo adeguato per realizzarlo in se stesso, deve in apparenza soffrire più di quelli che quasi non curano consciamente la vita; ma che la diversità sia solo apparente, risulta da ciò che i dolori dei primi sono concentrati in un periodo molto più breve di tempo. In ogni caso non devesi perdere di vista questo fatto importante: che, cioè, il progresso dell'uomo nella migliore direzione dipende, piuttostochè da mutamenti formali e dall'azione d'influenze esteriori, dall'operare autonomo e del tutto spirituale della rigenerazione interiore. Il rinnovarsi del volere si manifesta poi col riconoscimento del dovere inteso nel suo più alto significato, e colla franca confessione e manifestazione dei propri diffetti che in tal guisa possono più facilmente sradicarsi.

La via della salvazione può considerarsi sotto tre aspetti: come eliminazione del male, come acquisto delle virtù, e come conservazione del controllo sopra se medesimo da parte dell'individuo. Si può dividerla poi in otto stadii di rettitudine, relativi alle opinioni o credenze, alle risoluzioni od aspirazioni, all'uso delle parole, alle norme della condotta, a quelle dell'esistenza, agli sforzi, alla diligenza ed alla concentrazione od esaltazione. Dopo l'ultimo stadio sta la chiaroveggenza completa: *il Nirvàna* simbolicamente rappresentato da quel gran Budda di cristallo che sta in fondo al tempio di Kandy, come tipo di chi, coll'intensità della meditazione, ha infranto i legami della carne e del desiderio.

Tale è nelle sue grandi linee, ed esposta il meno oscuramente che si potesse, la dottrina dei nuovi buddisti. Essa differisce per molti rispetti, tanto dall'antico buddismo dei testi, quanto da quello praticato ai nostri giorni in Oriente; ma non può dirsi perciò che le sia male applicato l'appellativo di

buddista. La metempsicosi, che può avere per mèta anche un'esistenza individuale dello spirito, beatamente perenne dopo il suo lungo peregrinare, non può dirsi una caratteristica distintiva della dottrina di Budda, ma può conciliarsi con forme del tutto diverse del misticismo. Nè esclusivamente proprii del buddismo sono l'amore e la pietà per tutti gli esseri viventi. Quei santi del medio evo che una mistica affinità legava alle creature inferiori; che la leggenda rappresenta circondati d'animali e salutati da essi come fratelli, erano pure ben lontani da ogni concetto e da ogni aspirazione particolare del buddismo. Proprii esclusivamente di questo sono il concetto pessimista della vita e l'idea della distruzione delle esistenze individuali sommerse nel Nirvàna; l'esistenza concepita come necessaria negazione del bene, e il bene non aspettato se non che dall'assoluta negazione dell'esistenza.

Ora tali concetti si riscontrano, non meno che negli antichi e moderni seguaci asiatici di Budda, anche nei moderni buddisti europei. I quali con tanto maggior ragione possono attribuirsi questo nome, se, imitando quelli di cui ho riassunta testè la dottrina, non si limitano, come la «Società teosofica», ad invocare la legge di Budda come elemento di pacificazione attuale e di fusione futura fra le altre fedi, ma di quella soltanto vogliono affermare il dominio nella società contemporanea.

Adottata esclusivamente come soluzione del pessimismo, come baluardo del senso morale, e come mezzo di far sopravvivere alla fede la tranquillità dello spirito, la nuova dottrina, meglio ancora dell'antica ch'essa professa di continuare, può considerarsi piuttosto come un modo di considerare la vita e come una filosofia, che non come una religione. Diversa sostanzialmente dal buddismo attuale d'oriente, essa, appunto perchè più determinata e più conscia dei suoi fattori e dei suoi fini, riesce più rigida e più atea dello stesso buddismo originario. Di questo in ogni modo essa vorrebbe riprodurre nell'Europa contemporanea tre caratteri essenziali: la considerazione assolutamente pessimista del mondo e della vita; la rigenerazione conseguita, non per azione

di potenze superiori, ma direttamente e senza intermediarii per sola attività spirituale dell'individuo; e la beatitudine negativa raggiunta, non già distruggendo il male e conquistando l'eterna gioia dell'anima eternamente individuale, ma distruggendo l'esistenza individuale stessa, e sottraendo così al male, irreparabilmente eterno, l'oggetto sensibile della sua azione tormentosa.

Senonchè di questo, che, per usare una frase d'uso comune, potrebbe dirsi il tentativo *radicale* del buddismo, non presenta probabilità di successo.

Se si volesse tentar di sostituire la nuova dottrina alle fedi ora esistenti, cercandole proseliti fra i convinti seguaci di queste, essa si presenterebbe a tanta impresa con armi del tutto impari al cimento. Poichè, come disse egregiamente il Bonghi (paragonando, se ben ricordo, alla Riforma, le ostilità contemporanee contro il Cattolicismo) per combattere una religione od una sêtta, è necessario possedere nell'anima *più Dio* che non possieda la sêtta o la religione che si combatte. E Dio invece sarebbe, dalla nuova dottrina escluso del tutto. Quale ispirazione d'apostolato, quali virtù di martirio potrebbero francheggiarne la diffusione, quale attrattiva serenamente consolatrice predisporle il favore dello spirito popolare? Il buddismo storico si manifestò pur sempre impotente nella lotta contro le religioni monoteiste; come mai potrebbe riuscir più potente il buddismo ibrido uscito dal connubio del'antichissima metafisica colla moderna filosofia?

Se poi si trattasse, non già di combattere le vecchie fedi col nuovo buddismo, ma d'infonder questo negli animi da cui le vecchie fedi vanno scomparendo; se si trattasse a dir così di compensare con quel dono, chiunque ha cessato di credere nella religione tradizionale dei propri avi o del proprio paese, dovrebbe ravvisarvisi senza dubbio un ottimo fattore d'influenza spirituale. Si appresterebbe a chi più non crede un mezzo per conseguire, mediante l'iniziativa individuale, effetti morali analoghi a quelli che son prodotti nell'uomo religioso dalla fede nel comando divino. Ma non potrebbero esserne perciò più efficaci e più duraturi i risultati. Il buddismo antico

s'esprimeva troppo vagamente rispetto a quelle cause e ragioni supreme dietro le quali lo spirito umano non rinuncia ad affaticarsi ; e ad esso, nebuloso nelle sue regioni superiori, accadde ciò che avviene alle nubi, che, traversata l'aria come limpida acqua, toccano la terra per trasformarvisi in fango. Il buddismo nuovo, nel suo esplicito prescindere da Dio, è vuoto del tutto in quella parte nella quale il buddismo antico limitavasi ad essere vago; e la coscienza popolare, che, posta in tale condizione, non può rinunciare ad evocar la vita in quel deserto, cade irremissibilmente, quando una rivelazione ben determinata non la freni, nelle stravaganze più rozze ed inattese.

Il buddismo pertanto, come lo concepisce la società teosofica, senza presunzioni troppo ardite, è un prezioso ausiliare della tolleranza e del sentimento di fraternità. Ma come lo concepiscono quei moderni buddisti, che si potrebbero chiamare radicali, esso sarebbe del cristianesimo o un avversario troppo debole o un successore troppo inadeguato.

## VII.

## Buddismo occidentale contemporaneo

Sarebbe però in errore chi volesse giudicare artificioso l'attuale movimento buddista. Come d'altri tentativi intellettuali nello sviluppo della civilizzazione, anche di quello può dirsi che mentre è nel suo obbiettivo un errore storico, è, nella sua genesi e nel suo manifestarsi, una necessità.

La crescente incredulità dei nostri tempi, e l'inconscia ed irresistibile tendenza mistica dello spirito umano, qual' altra risultante potevano dare, se non che un ritorno, a ritroso dei secoli, verso la dottrina di quel pio principe indiano, che, pur prescindendo dall'idea di Dio, dava a tutti i tempi esempio sublime d'abnegazione e di sacrificio? L'anima umana ha pur bisogno, come l'eliotropio, di volgersi ad una fonte di luce e di vita, e, poichè nell'Europa contemporanea le si ecclissa il ful-

gido sole dell'avita fede rivelata, null'altro le resta che confortarsi contemplando il pallido astro della rassegnazione e dell'impassibilità.

È mirabile la rassomiglianza fra lo stato psicologico della società contemporanea e quello della società indiana quando il buddismo vi nasceva. L' analogìa si riscontra però fra le conclusioni cui giunsero a tanta distanza di tempo le due coscienze popolari, quantunque siano ben diverse le vie seguite e i mezzi usati da esse per pervenirvi.

V'è, tra l'una e l'altra, identità di basi metafisiche, perchè l'ammonimento di stare *contenti al quia* e di non cercare le supreme cagioni delle cose, lo impartisce ora, confessando la relativa impotenza della ricerca scientifica, l'agnosticismo, come lo dava anticamente, riconoscendo l'impotenza del ragionamento, il pio filosofo di Kapilavastu. Tra l'una e l'altra società esiste pure somma analogìa di basi morali, poichè quel pessimismo che anticamente era il mesto intuito dell'anima indiana, è ora, amaro frutto d'una laboriosa coltura, l'ultima risposta della moderna filosofia.

L'incredulo contemporaneo non può più appressarsi agli altari, nè concepire, sotto qualsiasi forma, un santo sacrificio; ma, mentre si concilia colle sue antiche consuetudini religiose e colle sue tendenze ereditarie, non può ripugnare nemmeno alle sue tendenze attuali il tempio buddico, che non è un santuario, ma un edificio commemorativo eretto in onore di un tipo di perfezione morale. Nemmeno a quell'incredulo è vietato il rifugio « nel Budda, nell'assemblea, nella legge », poichè Budda non è un Dio che si implori, ma un uomo, giunto al grado supremo della saggezza e della virtù, che si venera e si imita. E poichè questo incredulo contemporaneo si trova di fronte alla teoria della lotta per l'esistenza, che è la formula più perfetta dell'egoismo e la maggior nemica dell'abnegazione, gli si presenta come una salvezza quella dottrina che proclama la supremazia della ragione sugli istinti animali, e, dimostrando necessario il sacrificio alla pace della coscienza, e feconda l'abnegazione di compiacimenti spirituali,

contrappone alla formula scientifica dell'egoismo, la formula scientifica della carità.

Quando si considera tale condizione intellettuale e morale della società contemporanea, può ben dirsi, parafrasando una sentenza volgare, che, se il buddismo non fosse già esistito, essa lo avrebbe inventato. Non fecero dunque se non che corrispondere ad un reale bisogno, quei pensatori arditi ed irrequieti che, in parte adottarono il buddismo antico, in parte lo ricomposero in veste europea. Ma tale idea umanitaria ridotta a fede, non colmerà l'intervallo che separa gli increduli dal Cristianesimo, nè sminuirà il prestigio di questo presso tutti coloro che hanno compreso l'animo da vera religiosità. Presso costoro la dottrina del Dio personale, dell'immortalità dello spirito, del premio e della pena, avrà sempre quel fascino irresistibile cui Gibbon sopratutto attribuiva il rapido diffondersi del Cristianesimo nei primi secoli.

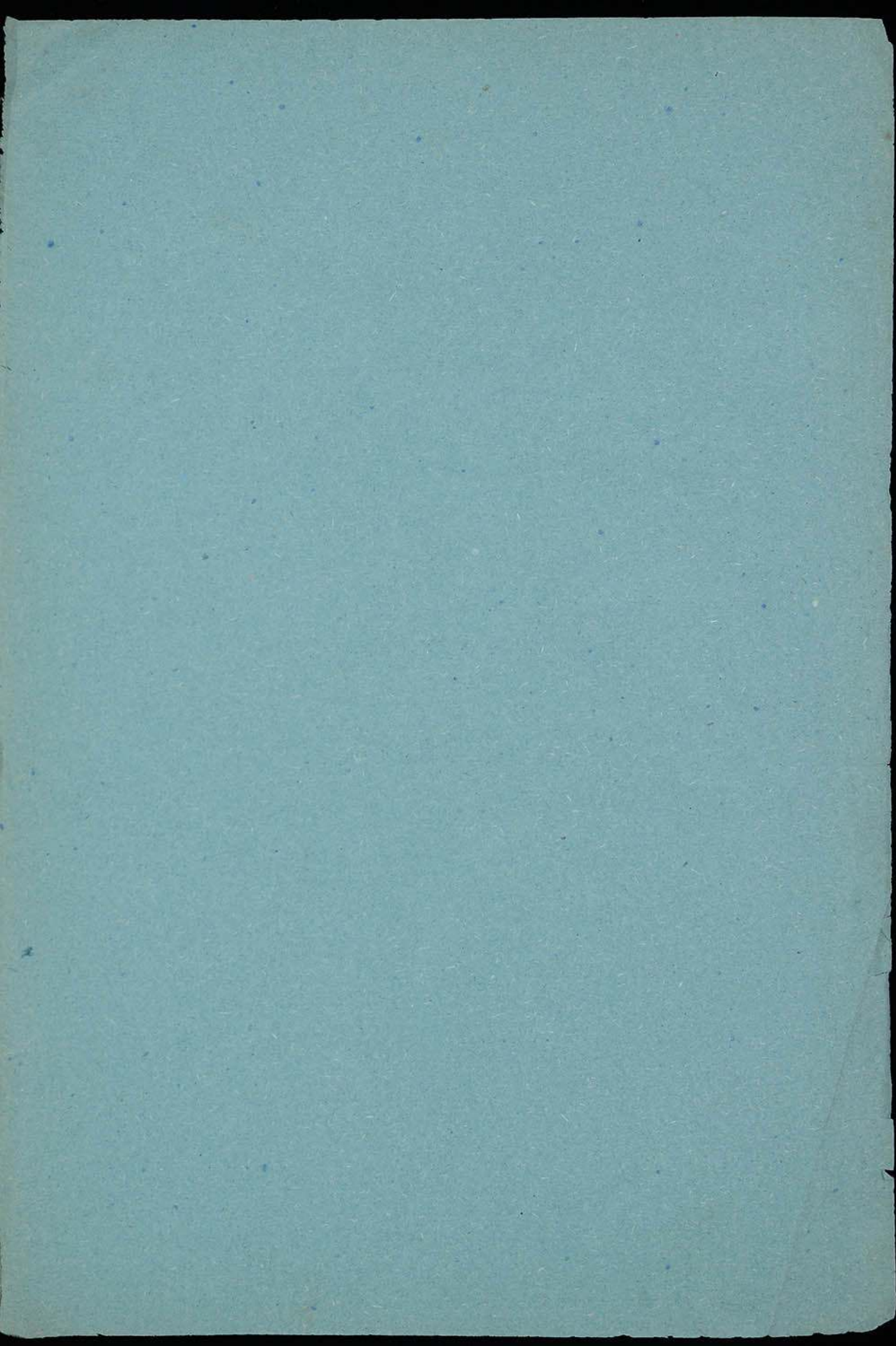
Nè deve dimenticarsi che l'Europa civile era pur giunta, durante il periodo più florido dell'impero romano, ad una condizione spirituale analoga a quella contemporanea. Allora, mentre la religione stabilita s'irrigidiva sempre più nelle forme, o si depravava nei misteri, la filosofia che *sapeva* meno della scienza moderna, ma, al pari di questa, *credeva nel proprio sapere*, era diventata, nella considerazione del sopranaturale, scettica e materialista, negava l'esistenza del mondo spirituale o la metteva in dubbio, e toglieva di mezzo gli stimoli tradizionali della virtù.

Fu allora che, a combattere la rovina del mondo morale che si preparava, si accinse con ardore lo stoicismo, vera credenza filosofica d'uomini che, colla pratica della la virtù, tendevano a diventare, piuttostochè i servi, gli eguali di Dio. La loro dottrina era pura, esemplare la vita, santo lo scopo; pure quale influenza duratura esercitarono, quale efficace rimedio produssero? Le classi colte ne trassero qualche vantaggio, ma quelle popolari non n'ebbero sentore, finchè un'altra influenza, meno ragionatrice ma più religiosa, filosoficamente

meno superba, ma psicologicamente più efficace, non ne iniziò la rigenerazione morale.

Lo stoicismo non rappresentò nell'antichità depravata un rimedio, ma è stato una prova di più del male che travagliava una grande e affaticata società. Altrettanto potrà dirsi del moderno buddismo. Esso è una delle invocazioni di soccorso ch'escono dalla coscienza malata, ma non è nè la risposta dell'invocazione, nè il balsamo del male. Ed anche la sua voce s'estinguerà quando l'uomo colto d'occidente sarà giunto o a tal grado d'incredulità da poter rinunciare ad ogni parvenza di fede, o, come altre volte è avvenuto, a tale profondità d'umiliante disillusione da sentire una volta ancora il bisogno irresistibile di maggiori conforti.

---

MISCELLANEA
1560
NINO TAMASSIA

# L'ATENEO VENETO

## RIVISTA MENSILE

## DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI

DIRETTA

DAI PROF. A. S. DE KIRIAKI E L. GAMBARI

---

Si pubblica in Venezia, a cura di una Società letteraria-scientifica, fondata nel 1812, ed esce mensilmente in fascicoli di non meno di 4 fogli in-8° grande.

---

*Si ricevono inserzioni di annunzi*

---

*Tutte le opere inviate alla Direzione saranno annunziate*

---

**CONDIZIONI D'ABBUONAMENTO**

Fascicolo separato L. 2.—

Pei Soci corrispondenti . . . . L. 12.— annue
Pei Corpi morali ed Istituti. . » 10.— »
Per tutti gli altri . . . . . . . » 20.— »

Gli abbuonamenti decorrono da gennaio e da giugno.

Anno L. 20.— || Semestre L. 10.—